

Von der Klassifikation der psychischen Phänomene

Neue, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkt

von

Franz Brentano



Leipzig
Verlag von Duncker & Humblot
1911

Vorwort.

Nicht die Lehr- und Handbücher, welche sich die Darstellung einer wissenschaftlichen Disziplin als Ganzes zur Aufgabe setzen, sondern Monographien, welche einem einzelnen Problem gewidmet sind, pflegen am meisten zum Fortschritt der Wissenschaft beizutragen. Und so ist es denn nicht zu verwundern, wenn meine Psychologie vom empirischen Standpunkt, die ein Fragment geblieben ist, trotzdem in weiten Kreisen Teilnahme finden konnte; gewisse elementare Fragen waren darin in ganz neuer Weise beantwortet, und durch eingehendste Begründung hatte ich jede neue Bestimmung zu sichern mich bemüht. So hat sich insbesondere meiner Untersuchung über die Klassifikation der psychischen Phänomene mehr und mehr die allgemeine Aufmerksamkeit zugewandt, und als Zeichen eines noch immer wachsenden Interesses mag es betrachtet werden, wenn ich jüngst um die Erlaubnis zu einer neuen Veröffentlichung der betreffenden Kapitel in italienischer Übersetzung angegangen wurde.

Mehr als drei Dezennien waren seit dem Erscheinen meines Buches verflossen, und neue Forschungen hatten bei mir zwar der Hauptsache nach die damals ausgesprochenen Ansichten bestehen lassen, aber doch in manchem nicht unwichtigen Punkt zu einer Fortbildung oder, wie ich wenigstens glaube, berichtigenden Modifikation geführt. Es schien mir unmöglich, dieselben unerwähnt zu lassen. Und doch empfahl es sich zugleich, die Darlegung in ihrer ursprünglichen Gestalt, in der sie auf die Zeitgenossen gewirkt hatte, beizubehalten; und dies um so mehr, als ich

die Erfahrung gemacht hatte, daß manche angesehene Psychologen, die meiner Lehre ernste Beachtung geschenkt, ihr mehr in der früheren Fassung beizupflichten, als auf den neueingeschlagenen Wegen mir zu folgen geneigt waren. So entschloß ich mich zu einer so gut wie unveränderten Wiedergabe des alten Textes, zugleich aber zu seiner Bereicherung durch gewisse Bemerkungen, die ich zum Teil als Fußnoten, zum Teil aber, und vorzüglich, als Anhang beifügte. Sie enthalten neben einer Verteidigung gegen gewisse Angriffe, welche meine Lehre von anderer Seite erfahren, auch eine Angabe von solchen Momenten, für die ich selbst eine Korrektur nötig finde.

Eine der wichtigsten Neuerungen ist die, daß ich nicht mehr der Ansicht bin, daß eine psychische Beziehung jemals anderes als Reales zum Objekt haben könne. Die Absicht, gerade in diesem Stücke meinen gegenwärtigen Standpunkt als den richtigen zu erweisen, nötigte mich, ganz neue Fragen einzubeziehen, wie z. B. auf die Untersuchung über die Modi des Vorstellens einzugehen.

Ich weiß wohl, daß die Gedrängtheit der Darstellung das Verständnis nicht erleichtert. Umsomehr habe ich mich großer Präzision im Ausdruck beflissen.

Deutsche Psychologen, welche von der italienischen Übersetzung und den Zugaben zu ihr erfahren hatten, machten mich darauf aufmerksam, daß ich doch wohl tun werde, des Buch zugleich in deutscher Sprache erscheinen zu lassen, zumal meine Psychologie vom empirischen Standpunkt seit Jahren vergriffen sei. Und so erscheint denn auf ihre Anregung alles, was die italienische Neuausgabe enthält, hier auch als zweite, in der angegebenen Weise erweiterte Neuausgabe des deutschen Originals.

Florenz 1911.

Franz Brentano.

Inhalt.

Viertes Kapitel.

Erstes Kapitel[1].

Überblick über die vorzüglichsten Versuche einer Klassifikation der psychischen Phänomene.

§ 1. Wir kommen zu einer Untersuchung, die nicht bloß an sich, sondern auch für alle folgenden von großer Wichtigkeit ist. Denn die wissenschaftliche Betrachtung bedarf der Einteilung und Ordnung, und diese dürfen nicht willkürlich gewählt werden. Sie sollen, so viel als möglich, natürlich sein und sind dieses dann, wenn sie einer möglichst natürlichen Klassifikation ihres Gegenstandes entsprechen.

Wie anderwärts, so werden auch in bezug auf die psychischen Phänomene Haupteinteilungen und Untereinteilungen zu treffen sein. Zunächst aber wird es sich um die Bestimmung der allgemeinsten Klassen handeln.

Die ersten Klassifikationen, wie überhaupt so auch auf psychischem Gebiete, ergaben sich Hand in Hand mit der fortschreitenden Entwickelung der Sprache. Diese enthält allgemeinere wie minder allgemeine Ausdrücke für Phänomene des inneren Gebietes, und die frühesten Erzeugnisse der Dichtkunst beweisen, daß schon vor Beginn der griechischen Philosophie der Hauptsache nach dieselben

[1] Dieses Kapitel ist das fünfte des zweiten Buches meiner Psychologie vom empirischen Standpunkt. Die früheren, hier entfallenen Kapitel dieses Buches, auf deren Inhalt manchmal zurückgeblickt wird, handeln: Kap. I von dem Unterschiede der psychischen und physischen Phänomene, Kap. II und III vom inneren Bewußtsein und Kap. IV von der Einheit des Bewußtseins.

Unterscheidungen gemacht waren, welche noch jetzt eine im Leben gangbare Bezeichnung finden. Bevor jedoch Sokrates zur Definition anregte, mit welcher die wissenschaftliche Klassifikation aufs Innigste zusammenhängt, wurde von keinem Philosophen ein nennenswerter Versuch zu einer Grundeinteilung der psychischen Erscheinungen gemacht.

Platon gebührt wohl das Verdienst, hier die Bahn gebrochen zu haben. Er unterschied drei Grundklassen der psychischen Phänomene, oder vielmehr, wie er sich ausdrückte, drei Teile der Seele, von denen jeder besondere Seelentätigkeiten umschloß; nämlich den begierlichen, den zornmütigen und den vernünftigen Seelenteil[1]. Diesen drei Teilen entsprachen, wie wir schon gelegentlich bemerkten[2], die drei Stände, welche Platon als die hauptsächlichsten im Staate unterschied: der Stand der Erwerbenden, welcher die Hirten, Ackerbauer, Handwerker, Kaufleute und andere umfaßte, der Stand der Wächter oder Krieger und der Stand der Herrscher. Auch sollten sich nach denselben drei Seelenteilen und in Rücksicht auf ihr relatives Übergewicht die drei hauptsächlichsten Völkergruppen, die der verweichlichten, nach den Genüssen des Reichtums jagenden Südländer (Phönizier und Ägypter), die der tapferen aber rohen nördlichen Barbaren und die der bildungsliebenden Hellenen unterscheiden.

Wie Platon seine Einteilung bei der Bestimmung der wesentlichsten Unterschiede von Richtungen des Strebens als Anhalt benützte, so scheint er sie im Hinblicke auf solche Verschiedenheiten auch aufgestellt zu haben. Er fand in dem Menschen einen Kampf von Gegensätzen; einmal zwischen den Forderungen der Vernunft und den sinnlichen Trieben, dann aber auch zwischen den sinnlichen Trieben selbst; und hier schien ihm der Gegensatz von heftig aufbrausender Leidenschaft, die dem Schmerz und Tod entgegenstürmt,

[1] Die griechischen Ausdrücke sind τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ θυμοειδές und τὸ λογιστικόν.

[2] Buch I Kap. 2 § 7 m. Psych. v. emp. St.

und weichlichem Hang zum Genusse, der vor jedem Schmerze sich zurückzieht, besonders auffallend und nicht minder groß als der Gegensatz zwischen vernünftigem und unvernünftigem Verlangen selbst. So glaubte er drei, auch ihrem Sitze nach verschiedene Seelenteile anerkennen zu sollen. Der vernünftige Teil sollte im Haupte, der zornmütige im Herzen, der begierliche im Unterleibe wohnen[1]; der erste jedoch so, daß er vom Leibe trennbar und unsterblich sei, und nur die beiden anderen an ihm haftend und in ihrem Bestehen an ihn gebunden. Auch hinsichtlich ihrer Verbreitung über einen engeren oder weiteren Kreis von lebenden Wesen glaubte Platon sie verschieden. Der vernünftige Teil sollte unter allem, was auf Erden lebt, nur dem Menschen zukommen, den zornmütigen sollte der Mensch mit den Tieren, den begierlichen endlich sowohl mit ihnen als auch mit den Pflanzen gemein haben.

Die Unvollkommenheit dieser Einteilung ist leicht erkennbar. Ihre Wurzeln liegen einseitig auf ethischem Gebiete, und dem widerspricht es nicht, wenn ein Teil als der vernünftige bezeichnet wird, da Platon wie Sokrates die Tugend als ein Wissen betrachtete. Sobald man bestimmen will, welchem Teile diese oder jene einzelne Tätigkeit zuzuschreiben sei, kommt man in Verlegenheit. Die sinnliche Wahrnehmung z. B. scheint sowohl dem begierlichen als zornmütigen zugeschrieben werden zu müssen und an gewissen Stellen scheint Platon mit anderen Weisen der Erkenntnis auch sie dem vernünftigen Teile beizulegen[2]. Auch

[1] Schon Demokrit hatte geglaubt, das Denken habe im Gehirn, der Zorn im Herzen seinen Sitz. Die Begierde hatte er in die Leber verlegt. Dies wäre ein unbedeutender Unterschied von der späteren Platonischen Lehre. Aber nichts macht wahrscheinlich, daß Demokrit in diesen drei Teilen die Gesamtheit der Seelentätigkeiten begreifen wollte; vielmehr verlangte der Zusammenhang seiner Ansichten, daß er jedes Organ mit besonderen Seelentätigkeiten begabt dachte, und eben darauf scheint eine Stelle Plutarchs hinzudeuten. (Plac. IV, 4. 3.) So können wir denn überhaupt nicht sagen, daß von Demokrit bereits ein Versuch zu einer Grundeinteilung der psychischen Phänomene gemacht worden sei.

[2] Vgl. Zellers Bemerkungen in seiner Philosophie der Griechen, II, a. 2. Aufl: S. 540.

die Anwendungen, die Platon von der Einteilung macht, und in deren vermeintem Gelingen er eine Bestärkung finden mochte, zeigen vielmehr aufs neue ihre Schwäche. Es wird heutzutage kaum jemand geneigt sein, mit Platon in den drei Ständen der Erwerbenden, Krieger und Herrscher die hauptsächlichen Berufstätigkeiten, welche in der Gesellschaft sich auseinanderzweigen, in erschöpfender Weise dargestellt zu sehen. Weder die Kunst findet in ihr die gebührende Stelle, noch die Wissenschaft. Denn die Erfahrung zeigt zu deutlich die Verschiedenheit der Begabung für theoretische und praktische Leistungen, als daß wir in der Tüchtigkeit des wissenschaftlichen Denkers nicht eine ganz andere Art von Vollkommenheit als in der Tüchtigkeit des Herrschers anerkennen müßten; abgesehen davon, daß durch die Herrschaft eines Philosophen, die Platon als Ideal vorschwebte, die Freiheit der Wissenschaft, und somit ihr ungehemmter Fortschritt, am allermeisten gefährdet sein würde.

Nichtsdestoweniger lagen in der Platonischen Einteilung die Keime für die Bestimmungen, welche bei Aristoteles ihre Stelle einnahmen, und welche, ungleich bedeutender als die Platons selbst, für Jahrtausende maßgebend geworden sind.

§ 2. Wir finden bei Aristoteles drei Grundeinteilungen der psychischen Phänomene, von welchen jedoch zwei, in ihrer Gliederung vollkommen sich deckend, als eine betrachtet werden können.

Einmal unterschied er die Seelenerscheinungen, insofern er die einen für Tätigkeiten des Zentralorgans, die anderen für immateriell hielt, also in Phänomene eines sterblichen und unsterblichen Seelenteiles.

Dann unterschied er sie nach ihrer größeren oder geringeren Verbreitung in allgemein animalische und eigentümlich menschliche. Diese Einteilung erscheint bei ihm dreigliederig, indem Aristoteles vermöge seines weiteren Begriffes des Seelischen, wie wir schon früher hörten, auch die Pflanzen für beseelt erklärte. Er zählt

darum einen vegetativen, sensitiven und intellektiven Teil der Seele auf. Der erste, der die Phänomene der Ernährung, des Wachstums und der Erzeugung in sich schließt, soll allen irdischen lebenden Wesen, auch den Pflanzen, gemeinsam zukommen. Der zweite, der Sinn und Phantasie und andere verwandte Erscheinungen und mit ihnen die Affekte enthält, gilt ihm als der spezifisch animalische. Den dritten endlich, welcher das höhere Denken und Wollen in sich begreift, glaubt er unter den irdischen lebenden Wesen dem Menschen ausschließlich eigentümlich. Aber infolge der Beschränkung, welche der Begriff der psychischen Tätigkeit später erfuhr, fällt das erste der drei Glieder gänzlich außerhalb ihres Bereiches. Die Seelentätigkeiten im neueren Sinne des Wortes hat also Aristoteles vermöge dieser Einteilung nur in die zwei Gruppen der allgemein animalischen und eigentümlich menschlichen zerlegt. Diese Glieder fallen mit den Gliedern der ersten zusammen. Ihre Ordnung aber bestimmt der Grad der Allgemeinheit ihres Bestehens.

Eine andere Haupteinteilung, die Aristoteles gibt, scheidet die psychischen Phänomene, — das Wort in unserem Sinne genommen[1], — in Denken und Begehren, νοῦς und ὄρεξις, im weitesten Sinne. Diese Einteilung kreuzt sich bei ihm mit der vorigen, so weit sie für uns in Betracht kommt. Denn in der Klasse des Denkens faßt Aristoteles mit den höchsten Verstandesbetätigungen, wie Abstraktion, Bildung allgemeiner Urteile und wissenschaftlicher Schlußfolgerung, auch Sinneswahrnehmung und Phantasie, Gedächtnis und erfahrungsmäßige Erwartung zusammen[2]. In

[1] Vgl. De Anim. III, 9. Anf., 10. Anf.

[2] Wundt macht denen, welche Empfinden und höheres Erkennen einander ähnlich finden, den Vorwurf des „Logizismus“. Dieser würde, wenn begründet, auch Aristoteles treffen. Doch wie käme es dann, daß Descartes hier ganz ebenso geurteilt hat, ja daß manche, indem sie die universellen Begriffe ganz leugneten, die betreffenden Denktätigkeiten den empfindenden unterordnen wollten? Freilich war dies ein Fehler, aber ein nicht minder großer Fehler würde es sein, wenn einer das, was dem Empfinden und intellektiven Denken gemeinsam ist, in Abrede stellte.

der des Begehrens aber sind ebenso das höhere Verlangen und Streben wie der niedrigste Trieb, und mit ihnen alle Gefühle und Affekte, kurzum alles, was von psychischen Phänomenen der ersten Klasse nicht einzuordnen ist, begriffen.

Wenn wir untersuchen, was Aristoteles dazu geführt habe, vermöge dieser Einteilung zu verbinden, was die frühere Einteilung geschieden hatte: so erkennen wir leicht, daß ihn dabei eine gewisse Ähnlichkeit bestimmte, welche das sinnliche Vorstellen und Scheinen mit dem intellektuellen, begrifflichen Vorstellen und Fürwahrhalten und ebenso das niedere Begehren mit dem höheren Streben zeigt. Er fand hier und dort, um es mit einem Ausdrucke, den wir schon früher einmal den Scholastikern entlehnten, zu bezeichnen, die gleiche Weise der intentionalen Inexistenz[1]. Und aus demselben Prinzipe ergab sich dann auch die Trennung von Tätigkeiten, welche die frühere Einteilung verbunden hatte, in verschiedene Klassen. Denn die Beziehung auf den Gegenstand ist bei Denken und Begehren verschieden. Und darein eben setzte Aristoteles den Unterschied der beiden Klassen. Nicht auf verschiedene Objekte glaubte er sie gerichtet, sondern auf dieselben Objekte in verschiedener Weise. Deutlich sagt er, sowohl in seinen Büchern von der Seele als in seiner Metaphysik, daß dasselbe Gegenstand des Denkens und Begehrens sei und, zuerst im Denkvermögen auf-

[1] Dieser Ausdruck ist in der Art mißverstanden worden, daß man meinte, es handle sich dabei um Absicht und Verfolgung eines Zieles. So hätte ich vielleicht besser getan ihn zu vermeiden. Die Scholastiker gebrauchen weit häufiger noch statt „intentional" den Ausdruck „objektiv". In der Tat handelt es sich darum, daß etwas für das psychisch tätige Objekt und als solches, sei es als bloß gedacht oder sei es auch als begehrt, geflohen oder dergleichen, gewissermaßen in seinem Bewußtsein gegenwärtig ist. Wenn ich dem Ausdruck „intentional" den Vorzug gab, so tat ich es, weil ich die Gefahr eines Mißverständnisses für noch größer hielt, wenn ich das Gedachte als gedacht objektiv seiend genannt hätte, wo die Modernen, im Gegensatz zu „bloß subjektiven Erscheinungen", denen keine Wirklichkeit entspricht, das wirklich Seiende so zu nennen pflegen.

genommen, dann das Begehren bewege[1]. Wie also bei der früheren Einteilung die Verschiedenheit des Trägers der psychischen Phänomene so wie die Verbreitung über einen weiteren oder engeren Kreis psychisch begabter Wesen den Einteilungsgrund bildete, so bildet ihn bei dieser der Unterschied in ihrer Beziehung auf den immanenten Gegenstand. Die Ordnung der Aufeinanderfolge der Glieder ist durch die relative Unabhängigkeit der Phänomene bestimmt[2]. Die Vorstellungen gehören zur ersten Klasse; ein Vorstellen aber ist die notwendige Vorbedingung eines jeden Begehrens.

§ 3. Im Mittelalter blieben die Aristotelischen Einteilungen wesentlich in Kraft; ja bis in die neue Zeit hinein reicht ihr Einfluß.

Wenn Wolff die Seelenvermögen einmal in höhere und niedere und dann in Erkenntnis- und Begehrungsvermögen scheidet und diese zwei Einteilungen sich kreuzen läßt, so erkennen wir hierin leicht ein der doppelten Aristotelischen Gliederung wesentlich entprechendes Schema.

Auch in England hat wenigstens die letzte Einteilung sehr lange nachgewirkt. Den Untersuchungen von Hume liegt sie zugrunde; und Reid sowohl als Brown brachten nur unbedeutende und keineswegs glückliche Änderungen an, wenn jener intellektive und aktive[3] Seelenvermögen unterschied, und dieser, nachdem er zunächst die Empfindungen als äußere Affektionen allen übrigen als inneren Affektionen gegenübergestellt hatte, die letzteren dann in intellektuelle Geisteszustände und Gemütsbewegungen sonderte[4]. Alles, was Aristoteles unter seiner ὄρεξις, begreift Brown unter der letztgenannten Klasse.

[1] De Anim. III, 10. Metaph. Λ, 7.

[2] Vgl. die oben zitierten Stellen.

[3] Aristoteles hatte das Begehren zugleich für das Prinzip der willkürlichen Bewegung erklärt. (De Anim. III, 10.)

[4] External — internal affections; intellectual states of mind emotions.

§ 4. Eine Einteilung, die in ihrer Abweichung bedeutender und in ihrem Einflusse nachhaltiger war, und die gemeiniglich noch heute als ein Fortschritt in der Klassifikation der psychischen Erscheinungen betrachtet wird, wurde in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts von Tetens und Mendelssohn aufgestellt. Sie schieden die Seelentätigkeiten in drei koordinierte Klassen und nahmen für jede von ihnen ein besonderes Seelenvermögen an. Tetens nannte seine drei Grundvermögen Gefühl, Verstand und Tätigkeitskraft[1] (Willen); Mendelssohn bezeichnete sie als Erkenntnisvermögen, als Empfindungs- oder Billigungsvermögen („vermöge dessen wir an einer Sache Lust oder Unlust empfinden") und als Begehrungsvermögen[2]. Kant, ihr Zeitgenosse, machte die neue Klassifikation in seiner Weise[3] sich eigen; er nannte die drei Seelenvermögen das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen und legte sie der Einteilung seiner kritischen Philosophie zu Grunde. Seine „Kritik der reinen Vernunft" bezieht sich auf das Erkenntnisvermögen, insofern es die Prinzipien des Erkennens selbst, seine „Kritik der Urteilskraft" auf das Erkenntnisvermögen, insofern es die Prinzipien des Fühlens, seine „Kritik der praktischen Vernunft" endlich auf das Erkenntnisvermögen, insofern es die Prinzipien des Begehrens enthält. Hierdurch vorzüglich gewann die Klassifikation Einfluß und Verbreitung, so daß sie noch heute ziemlich allgemein herrschend ist.

Kant hält die Einteilung der Seelentätigkeiten in Erkennen, Fühlen und Wollen darum für fundamental, weil er glaubt, daß keine der drei Klassen aus der anderen ableitbar sei, oder mit ihr auf eine dritte als ihre gemein-

[1] Über die menschliche Natur I. Versuch X, S. 625. (1777 erschienen.)

[2] In einer Bemerkung über das Erkenntnis-, Empfindungs- und Begehrungsvermögen, die, obwohl erst in den gesammelten Schriften (IV, S. 122 ff.) gedruckt, aus dem Jahre 1776 stammt, und in den 1785 erschienenen Morgenstunden, Vorles. VII (ges. Schriften II, S. 295).

[3] Vgl. darüber J. B. Meyer, Kants Psychologie S. 41 ff.

schaftliche Wurzel zurückgeführt werden könne[1]. Die Unterschiede zwischen dem Erkennen und Fühlen seien zu groß, als daß etwas Derartiges denkbar scheine. Wie auch immer Lust und Unlust ein Erkennen voraussetzen, so sei doch eine Erkenntnis schlechterdings kein Gefühl, und ein Gefühl schlechterdings keine Erkenntnis. Und ebenso zeige das Begehren sich der einen wie dem anderen völlig heterogen. Denn jedes Begehren, und nicht bloß das ausgesprochene Wollen, sondern auch der ohnmächtige Wunsch, ja selbst die Sehnsucht nach dem anerkannt Unmöglichen[2], sei ein Streben nach der Verwirklichung eines Objektes, während die Erkenntnis das Objekt nur erfasse und beurteile, das Gefühl der Lust aber gar nicht auf das Objekt, sondern bloß auf das Subjekt sich beziehe, indem es für sich selbst Grund sei, seine eigene Existenz im Subjekte zu erhalten[3].

[1] „Alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen." (Kritik der Urteilskraft, Einleit., III.)

[2] Ebenda Anm.

[3] In dem Abschnitte der Abhandlung über die Philosophie überhaupt, in welchem Kant „Von dem System aller Vermögen des menschlichen Gemüts" handelt und ausführlicher als anderwärts seine Lehre vorträgt und begründet, sagt er, man habe von Seiten gewisser Philosophen sich bemüht, die Verschiedenheit des Erkenntnisvermögens, des Gefühles für Lust und Unlust und des Begehrungsvermögens „nur für scheinbar zu erklären und alle Vermögen aufs bloße Erkenntnisvermögen zu bringen". Aber vergeblich. „Denn es ist immer ein großer Unterschied zwischen Vorstellungen, so ferne sie, bloß aufs Objekt und die Einheit des Bewußtseins desselben bezogen, zum Erkenntnis gehören, ingleichen zwischen derjenigen objektiven Beziehung, da sie, zugleich als Ursache der Wirklichkeit dieses Objekts betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung bloß aufs Subjekt, da sie für sich selbst Gründe sind, ihre eigene Existenz in demselben bloß zu erhalten, und so ferne im Verhältnisse zum Gefühle der Lust betrachtet werden, welches letztere schlechterdings kein Erkenntnis ist noch verschafft, ob es zwar dergleichen zum Bestimmungsgrunde voraussetzen mag." (Kants Werke, Ausgabe v. Rosenkranz I, S. 586 ff.)

Die Bemerkungen Kants zur Begründung und Rechtfertigung seiner Einteilung sind spärlich. Da aber später manche Philosophen, wie Carus, Weiß, Krug und andere, die wieder auf die Zweiteilung von Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen zurückgingen, sie nicht bloß angriffen, sondern sie als von vornherein unmöglich hinstellen wollten, übernahmen andere, und namentlich W. Hamilton, ihre Verteidigung und führten die Gedanken, die Kant bloß angedeutet hatte, weiter aus.

Die Angriffe waren freilich sonderbar. So argumentierte Krug, nur darum seien Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen als zwei anzusehen, weil die Tätigkeit des Geistes eine doppelte Richtung, eine Richtung einwärts und eine Richtung auswärts, habe. Daher seien die Betätigungen des Geistes in immanente oder theoretische und in transeunte oder praktische zu scheiden. Unmöglich aber sei es, zwischen ihnen eine dritte Klasse einzuschieben; denn diese müßte eine Richtung haben, die weder einwärts noch auswärts ginge, was undenkbar sei.

Hamilton mußte es leicht werden, ein solches Raisonnement als nichtig darzutun. Warum, fragt er mit Biunde, sollten wir nicht vielmehr sagen, daß drei Gattungen von Tätigkeiten in der Seele zu denken seien, von welchen die einen ineunt, die anderen immanent, die dritten transeunt wären[1]? — Und wirklich käme man auf diesem, allerdings etwas abenteuerlichen, Wege zu einer Klassifikation, die in ihren drei Gliedern mit dem, was Kant in der oben zitierten Stelle von Erkenntnis, Gefühl und Begehren sagte, ziemlich gut stimmen würde.

Aber Hamilton weist nicht bloß diesen Angriff zurück; er versucht auch eine positive Begründung der Notwendigkeit der Annahme der Gefühle als einer besonderen Grundklasse. Zu diesem Zwecke zeigt er, daß es gewisse Zustände des Bewußtseins gebe, die weder als ein Denken noch auch als ein Bestreben klassifiziert werden können.

[1] Sir W. Hamilton, Lectures on Metaphysics II p. 423.

Solche seien die Gemütsbewegungen, die in jemand erregt werden, wenn er den Bericht vom Tode des Leonidas bei den Thermopylen lese, oder wenn er die folgende schöne Strophe aus einer bekannten alten Ballade höre:

„Um Widdrington hüllt Gram mein Haupt,
Weil ihn der Tod rafft' hin,
Der, als die Füße ihm geraubt,
Noch focht auf seinen Knien."

Solche Gemütsbewegungen seien kein bloßes Denken; und auch als Wollen oder Begehren lassen sie sich nicht bezeichnen. Aber doch gehören auch sie zu den psychischen Phänomenen, und somit sei es notwendig, den beiden Klassen eine dritte zu koordinieren, die man mit Kant als die der Gefühle bezeichnen könne[1].

Daß dieses Argument ungenügend sei, ist leicht erkennbar. Es könnte sein, daß die Ausdrücke Wollen und Begehren nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zu eng wären, um alle psychischen Phänomene außer den Phänomenen des Denkens zu umfassen, und daß überhaupt ein hierzu geeigneter Name in der gewöhnlichen Sprache fehlte, daß aber nichtsdestoweniger die Erscheinungen, die wir Begierden, und die, welche wir Gefühle nennen, zusammen eine einheitliche, weitere und den Phänomenen des Denkens naturgemäß koordinierte Klasse psychischer Phänomene bildeten. Eine wahre Rechtfertigung der Einteilung ist nicht möglich ohne Darlegung des Einteilungsprinzips. Und Hamilton versäumt nicht, an einer anderen Stelle eine solche zu geben, indem er mit Kant die drei Klassen für Phänomene verschiedener Vermögen der Seele erklärt, von welchen keines einer Ableitung fähig sei.

Descartes, Leibnitz, Spinoza, Wolff, Platner und andere Philosophen, sagt er, haben, weil die Erkenntnis des inneren Bewußtseins alle Phänomene begleitet, das Vorstellungsvermögen als das Grundvermögen des Geistes betrachten zu müssen geglaubt, von dem die anderen nur abgeleitet seien. Allein mit Unrecht. „Diese Philosophen bemerkten nicht,

[1] Sir W. Hamilton, Lectures on Metaphysics II, p. 420.

daß, obwohl Lust und Schmerz und ebenso Begehren und Wollen nur sind, insofern sie als seiend erkannt werden dennoch in diesen Modifikationen eine absolut neue Qualität, ein absolut neues Geistesphänomen hinzugekommen ist welches niemals in der Fähigkeit der Erkenntnis inbegriffen war und daher auch nie aus ihr entwickelt werden konnte Die Fähigkeit des Erkennens ist unstreitig die erste der Ordnung nach und so die conditio sine qua non der anderen, und wir sind fähig, ein Wesen zu denken, das etwas als seiend zu erkennen fähig ist und doch gänzlich aller Gefühle von Lust und Schmerz, aller Fähigkeiten zum Begehren und Wollen ermangelt. Auf der anderen Seite sind wir völlig unfähig, ein Wesen zu denken, welches, im Besitze von Gefühl und Begehren, — zugleich ohne Erkenntnis irgendwelchen Objektes, auf welches seine Affekte sich richteten und ohne ein Bewußtsein von diesen Affektionen selbst wäre.

„Wir können ferner ein Wesen denken, welches mit Erkenntnis und Gefühl allein ausgestattet wäre, ein Wesen, begabt mit einer Fähigkeit, Objekte zu erkennen und sich freuend in der Ausübung, sich betrübend bei der Hemmung seiner Tätigkeit, — und dennoch beraubt jener Fähigkeit zur Willensenergie, jenes Bestrebens, welches wir im Menschen finden. Solch einem Wesen würden Gefühle von Schmerz und Lust, nicht aber Begehren und Willen im eigentlichen Sinne zukommen.

„Auf der anderen Seite jedoch können wir unmöglich denken, daß eine Willenstätigkeit unabhängig von allem Gefühle bestehe: denn die Willensbestrebung ist eine Fähigkeit, welche nur durch einen Schmerz oder eine Lust zur Betätigung bestimmt werden kann, — nämlich durch eine Schätzung des relativen Wertes der Objekte [1].“

Diese Rechtfertigung der Klassifikation in bezug auf Prinzip, Zahl, Art und Ordnung der Glieder darf wohl als

[1] Lect. on Metaph. I, p. 187 s.; vgl. II, p. 431.

ine weitere Ausführung der Bemerkungen Kants im leichen Sinne betrachtet werden.

Hören wir auch noch Lotze, der gegenüber Herbarts euem Versuche, jede Mehrheit von Vermögen zu beseitigen, n seiner Medizinischen Psychologie und mehr noch in seinem Mikrokosmus der Kantschen Dreiteilung eine eingehende Verteidigung widmet.

„Die frühere Psychologie", sagt Lotze, „hat geglaubt, daß Gefühl und Wille eigentümliche Elemente enthalten, welche weder aus der Natur des Vorstellens fließen, noch aus dem allgemeinen Charakter des Bewußtseins, an dem beide mit diesem zugleich Teil haben; dem Vermögen des Vorstellens wurden sie deshalb als zwei ebenso ursprüngliche Fähigkeiten zugesellt, und neuere Auffassungen scheinen nicht glücklich in der Widerlegung der Gründe, die zu dieser Dreiheit der Urvermögen veranlaßten. Zwar nicht das können wir behaupten wollen, daß Vorstellen, Gefühl und Wille als drei unabhängige Entwickelungsreihen mit geschiedenen Wurzeln entspringend sich in den Boden der Seele teilen, und jede für sich fortwachsend, nur mit ihren letzten Verzweigungen sich zu mannigfachen Wechselwirkungen berühren. Zu deutlich zeigt die Beobachtung, daß meistens Ereignisse des Vorstellungslaufes die Anknüpfungspunkte der Gefühle sind und daß aus diesen, aus Lust und Unlust, sich begehrende und abstoßende Strebungen entwickeln. Aber diese offen vorliegende Abhängigkeit entscheidet doch nicht darüber, ob hier das vorangehende Ereignis in der Tat als die volle und hinreichend bewirkende Ursache aus eigener Kraft das nachfolgende erzeugt, oder ob es nur als veranlassende Gelegenheit dieses nach sich zieht, indem es zum Teil mit der fremden Kraft einer unserer Beobachtung entgehenden, im Stillen mithelfenden Bedingung wirksam ist . . .

„Die Vergleichung jener geistigen Erscheinungen nötigt uns, wenn wir nicht irren, zu dieser letzteren Annahme. Betrachten wir die Seele nur als vorstellendes Wesen, so werden wir in keiner noch so eigentümlichen Lage, in

welche sie durch die Ausübung dieser Tätigkeit geriete, einen hinlänglichen Grund entdecken, der sie nötigte, nun aus dieser Weise ihres Äußerns hinauszugehen und Gefühle der Lust und Unlust in sich zu entwickeln. Allerdings kann es scheinen, als verstände im Gegenteil nichts so sehr sich von selbst, als daß unversöhnte Gegensätze zwischen mannigfachen Vorstellungen, deren Widerstreit der Seele Gewalt antut, ihre Unlust erregen, und daß aus dieser ein Streben nach heilender Verbesserung entspringen müsse. Aber nur uns scheint dies so, die wir eben mehr als vorstellende Wesen sind: nicht von selbst versteht sich die Notwendigkeit jener Aufeinanderfolge, sondern sie versteht sich aus dem allgemeinen Herkommen unserer inneren Erfahrung, die uns längst an ihre tatsächliche Unvermeidlichkeit gewöhnt hat und uns darüber hinwegsehen läßt, daß in Wahrheit hier zwischen jedem vorangehenden und dem folgenden Gliede der Reihe eine Lücke ist, die wir nur durch Hinzunahme einer noch unbeobachteten Bedingung ausfüllen können. Sehen wir ab von dieser Erfahrung, so würde die bloß vorstellende Seele keinen Grund in sich finden, eine innere Veränderung, wäre sie selbst gefahrdrohend für die Fortdauer ihres Daseins, anders als mit der gleichgültigen Schärfe der Beobachtung aufzufassen, mit der sie jeden anderen Widerstreit von Kräften betrachten würde; entstände ferner aus anderen Quellen doch neben der Wahrnehmung noch ein Gefühl, so würde doch die bloß fühlende Seele selbst in dem tötenden Schmerze weder Grund noch Befähigung in sich finden, zu einem Streben nach Veränderung überzugehen: sie würde leiden, ohne zum Wollen aufgeregt zu werden. Da dies nun nicht so ist, und damit es anders sein könne, muß die Fähigkeit, Lust und Unlust zu fühlen, ursprünglich in der Seele liegen, und die Ereignisse des Vorstellungslaufes, zurückwirkend auf die Natur der Seele, wecken sie zur Äußerung, ohne sie erst aus sich zu erzeugen: welche Gefühle ferner das Gemüt beherrschen mögen, sie bringen nicht ein Streben hervor, sondern sie werden nur zu Beweggründen für ein vorhandenes Ver-

mögen des Wollens, das sie in der Seele vorfinden, ohne es ihr jemals geben zu können, wenn es ihr fehlte . . .

„So würden nun diese drei Urvermögen sich als stufenweise höhere Anlagen darstellen, und die Äußerung der einen die Tätigkeit der folgenden auslösen[1].“

Lotze führt seine Erläuterung und verteidigende Begründung der Kantschen Klassifikation noch weiter fort. Doch genügt die angezogene Stelle, um uns zu zeigen, daß er ihr Prinzip ebenso faßt wie Hamilton, und daß er auch in einer ganz ähnlichen Weise sowohl die Dreiheit der Vermögen, als auch ihre Ordnung feststellt. Beide tun eben nichts anderes, als daß sie den Gedanken Kants weiter ausführen.

Indessen scheint das Prinzip, welches Kant bei seiner Grundeinteilung der psychischen Phänomene anwandte, und welches Hamilton sowohl als Lotze und mit ihnen viele andere sich eigen machten, zur Bestimmung der höchsten Klassen wenig geeignet; und dies nicht etwa, weil Herbarts Meinung sich aufrecht erhalten ließe, sondern, ich möchte sagen, aus einem entgegengesetzten Grunde.

Wenn zwei psychische Phänomene, schon deshalb, weil aus der Fähigkeit zu dem einen auf die Fähigkeit zu dem anderen nicht von vornherein geschlossen werden kann, verschiedenen Grundklassen zuzurechnen wären, so müßte man nicht bloß, wie Kant, Hamilton und Lotze wollen, das Vorstellen vom Fühlen und Begehren, sondern auch das Sehen vom Schmecken, ja das Rotsehen vom Blausehen als von einem Phänomene scheiden, das zu einer anderen höchsten Klasse gehörte.

In betreff des Sehens und Schmeckens ist, was ich sagte, einleuchtend; gibt es ja zahlreiche Gattungen von niederen Tieren, die am Geschmacke, nicht aber am Gesichte teilhaben. Aber auch für Rotsehen und Blausehen gilt, wie gesagt, dasselbe; und ein handgreiflicher Beweis liegt in der Tatsache der Rotblindheit, dem sogenannten Daltonismus, vor.

---

[1] Mikrokosmus I, S. 193 ff.

Diese Betrachtungen zeigen gewiß aufs deutlichste, daß die Fähigkeit für eine Farbenwahrnehmung nicht von vornherein auf die Fähigkeit für eine andere schließen läßt. Und in der Tat würden wir, auf das Sehen des Blauen und Gelben beschränkt, nie eine Ahnung vom Roten bekommen. Auch J. St. Mill betrachtet darum die Erscheinung jeder einzelnen Farbe als eine letzte unableitbare Tatsache [1].

Nun sieht aber jeder ein, daß es ungereimt wäre, die Vorstellungen von Rot und anderen einzelnen Farbenarten, als Phänomene, die auf verschiedenen ursprünglichen, nicht voneinander ableitbaren Vermögen beruhten, verschiedenen höchsten Klassen zuzuweisen. Und somit sehen wir uns zu dem Schlusse genötigt, daß dieses Einteilungsprinzip für die Bestimmung der höchsten Klassen der psychischen Phänomene in keiner Weise geeignet ist. Wäre dies aber der Fall, so würden wir offenbar nicht Denken, Fühlen und Streben, sondern eine ungleich größere Zahl von höchsten Klassen der psychischen Phänomene zu unterscheiden haben.

Es ist gewiß etwas Mißliches, zu behaupten, daß Kant und die bedeutenden Männer, welche nach ihm seine Dreiteilung vertraten, sich über das Prinzip, welches sie bei ihrer Klassifikation bestimmte, selbst nicht genügend Rechenschaft gegeben hätten. Und zudem finden wir, daß auch schon die Vorläufer Kants, Tetens und Mendelssohn, sich auf die Unableitbarkeit der Vermögen als Bürgschaft für ihre Grundeinteilung beriefen. Dennoch läßt sich, wenn man das Mißverhältnis zwischen dem angeblichen Einteilungsgrunde und der Gliederung der Einteilung ins Auge faßt, die Annahme nicht umgehen, daß alle diese Denker, sich selbst mehr oder minder unbewußt, durch ganz andere Motive geleitet wurden. Und in ihren Äußerungen finden sich deutliche Spuren, die darauf hinweisen.

Was Kant in Wahrheit bestimmte, die psychischen

[1] Dedukt. und Indukt. Log. Buch III, Kap. 14 § 2.

Tätigkeiten in seine drei Klassen zu scheiden, war, glaube ich, ihre Übereinstimmung oder Verschiedenheit unter einem ähnlichen Gesichtspunkte wie der, welcher Aristoteles bei seiner Unterscheidung von Denken und Begehren maßgebend gewesen ist. Eine Stelle, welche wir oben seiner Abhandlung über die Philosophie überhaupt entlehnten, setzt die Verschiedenheit zwischen Erkennen und Begehren deutlich in einen Unterschied der Beziehung aufs Objekt, während die Besonderheit des Fühlens darin gesucht wird, daß hier jede derartige Beziehung mangele, indem das psychische Phänomen bloß aufs Subjekt Bezug habe [1]. Das also war die große Differenz, aus welcher sich die gegenseitige Unableitbarkeit allerdings als eine Folgerung ergeben mochte, welche aber in sich selbst eine tiefer einschneidende Kluft als die Unmöglichkeit der Ableitung war; eine Kluft, welche nicht ebenso in jenen anderen Fällen besteht, die zur Annahme besonderer ursprünglicher Vermögen nötigen.

Dasselbe zeigt sich bei Hamilton. Fragen wir ihn, warum er Gefühle und Strebungen als Phänomene besonderer Urvermögen bezeichne, und es für unmöglich halte, daß sie aus dem einen Grundvermögen erklärbar seien: so gibt er in dem zweiten Bande seiner Vorlesungen über Metaphysik folgende Antwort. Darum, sagt er, tue er dies, weil das Bewußtsein uns in diesen Phänomenen, obwohl ihnen wegen der inneren Wahrnehmung allgemein eine Erkenntnis beigemischt sei, außer ihr gewisse Beschaffenheiten (certain qualities) zeige, die weder explicite noch implicite in den Phänomenen der Erkenntnis selbst enthalten seien. „Die Eigentümlichkeiten, wodurch diese drei Klassen gegenseitig sich voneinander unterscheiden, sind folgende: Bei den Phänomenen der Erkenntnis unterscheidet das Bewußtsein ein erkanntes Objekt von dem erkennenden Subjekt ... Bei dem Gefühle, bei den Phänomenen von Lust und Schmerz ist dies dagegen nicht der

[1] S. 9 Anm. 3.

Fall. Das Bewußtsein stellt hier nicht den psychischen Zustand sich selbst gegenüber, sondern ist gleichsam mit ihm in eins verschmolzen. In dem Gefühle ist daher nichts, als was subjektivisch subjektiv (subjectively subjective) ist" — ein Ausspruch, dessen wir schon einmal Erwähnung getan haben. „In den Phänomenen des Strebens, den Phänomenen der Begierde und des Willens, endlich findet sich zwar wie bei denen der Erkenntnis ein Objekt und zwar ein Objekt, das auch ein Objekt der Erkenntnis ist. Aber obwohl beide, Erkenntnis und Strebung, eine Relation zu einem Objekte in sich tragen, so sind sie doch unterschieden durch die Verschiedenheit dieser Relation selbst. Bei der Erkenntnis besteht kein Bedürfnis: und das Objekt wird weder gesucht noch gemieden; während bei der Strebung ein Mangel und eine Neigung vorausgesetzt wird, welche zu dem Versuche führt, entweder das Objekt zu erreichen (im Falle nämlich die Erkenntnisfähigkeiten es so geartet darstellen, daß es den Genuß dessen, was man bedarf, zu gewähren verspricht) oder das Objekt abzuhalten, wenn diese Tätigkeiten es so angetan erscheinen lassen, daß es den Versuch jenem Bedürfnisse zu genügen zu vereiteln droht[1]."

Diese Stelle aus Hamilton erscheint fast wie eine kommentierende Paraphrase der zuvor erwähnten Bemerkung Kants. Im wesentlichen übereinstimmend, spricht sie nur ausführlicher und klarer. Und offenbar ist nach ihr der Gesichtspunkt, von welchem aus Hamilton, wenn man auf den letzten Grund geht, die psychischen Phänomene in verschiedene höchste Klassen zerlegt hat, wie bei Aristoteles jener der intentionalen Inexistenz. Bei einigen psychischen Phänomenen findet sich, wie Hamilton meint, gar keine intentionale Inexistenz eines Objektes und als solche gelten ihm die Gefühle. Aber auch diejenigen, bei welchen sich eine finde, sollen nach ihm hinsichtlich der Weise dieser Inexistenz einen fundamentalen Unterschied zeigen und so in Gedanken und Strebungen zerfallen.

[1] Lect. on Metaph. II, p. 431.

Was schließlich Lotze betrifft, so fehlt es auch bei ihm nicht an Zeichen, daß ein bedeutenderes Moment als die bloße Unableitbarkeit der Vermögen ihn die drei Klassen des Vorstellens, Fühlens und Strebens als die verschiedenen Grundklassen der Seelenerscheinungen betrachten ließ. Nur der Umstand, daß die Unmöglichkeit der Ableitung von der Herbartschen Schule geleugnet worden war, führt ihn dazu gerade diesen Punkt mit besonderem Nachdrucke zu betonen. Lotze verkennt so wenig, daß die nicht von einer anderen ableitbaren Fähigkeiten der Seele sich nicht auf eine Dreizahl beschränken: daß er vielmehr ebenso wie wir die Anlagen zum Sehen und Hören als verschiedene ursprüngliche Anlagen betrachtet; und gerade bei seiner Untersuchung über die drei Grundklassen finden wir diese Wahrheit berührt[1]. Warum hat er nun die Vorstellungen von Tönen und Farben dennoch derselben Grundklasse zugeteilt, und ebenso andere Unterschiede, welche man, namentlich innerhalb des Bereiches der Gefühle, leicht als ähnlich unableitbar nachweisen kann, bei seiner Grundeinteilung nicht maßgebend werden lassen? Die Wahrnehmung eines ganz besonders tiefgehenden Unterschiedes, der, zwischen jenen drei Klassen vorhanden, nicht in gleicher Weise in anderen Fällen unmöglicher Ableitung gefunden wird, muß hier bestimmend gewesen sein. Nach dem, was wir bei Kant und Hamilton gefunden, ist es aber von vornherein zu vermuten, daß eine Verschiedenheit der Seelentätigkeiten in Rücksicht auf die Beziehung zum Objekte, auch Lotze dazu führte, gerade diese drei Klassen als die am meisten verschiedenen und als die Grundklassen der psychischen Erscheinungen anzusehen.

So bleibt denn nur noch zu untersuchen, ob man wirklich gut getan habe, diesen Gesichtspunkt bei einer Haupteinteilung der Seelentätigkeiten geltend zu machen; so wie, ob die Dreiteilung in Denken, Fühlen, Streben mit den fundamentalen Unterschieden, welche die psychischen Phäno-

---

[1] Mikrokosmus I, S. 198.

mene in dieser Beziebung zeigen, in Wahrheit koinzidiere und sie erschöpfe. Wenn wir am Ende dieses Überblickes über die bisher versuchten Klassifikationen uns selbst über die Frage zu entscheiden haben, werden wir auch diesen Punkt behandeln.

§ 5. Wie schon bemerkt, ist die eben besprochene Einteilung des Bewußtseins in Vorstellung, Gefühl und Willen in neuerer Zeit sehr allgemein geworden. Auch Herbart und seine Schule haben sie angenommen; und bei den Darstellungen der empirischen Psychologie pflegen die Herbartianer in derselben Weise wie andere sie der Ordnung des Stoffes zugrunde zu legen. Das Unterscheidende bei ihnen ist nur dies, daß sie die beiden letzten Klassen nicht auf besondere Urvermögen zurückführen, sondern aus der ersten ableiten wollen; ein, wie schon wiederholt bemerkt, offenbar vergebliches Bemühen.

§ 6. Unter den Vertretern der empirischen Schule in England, die in einem gewissen Gegensatze zur Schule Hamiltons steht, hat Alexander Bain ebenfalls seine Dreiteilung unter ähnlichen Namen aufgestellt. Er unterscheidet: erstens Gedanken, Verstand oder Erkenntnis (Thought, Intellect or Cognition); zweitens Gefühl (Feeling); und endlich drittens Streben oder Willen (Volition or the Will). Auch hier scheint also dieselbe Grundeinteilung uns zu begegnen, und Bain selbst beruft sich auf diese Übereinstimmung als auf eine Bestätigung.

Wenn man indessen auf die Erklärungen achtet, die Bain von den drei Gliedern seiner Klassifikation gibt, so zeigt sich, daß die Gleichheit der Ausdrücke eine große Verschiedenheit der Gedanken verdeckt. Unter der dritten Klasse, dem Streben oder Willen, versteht Bain etwas ganz anderes, als was die deutschen Psychologen so wie auch Hamilton mit dem Worte zu bezeichnen pflegen, nämlich das von psychischen Phänomenen ausgehende Wirken. So erklärt er im Anfang seines umfangreichen Werkes über

die Sinne und den Verstand, das Streben oder der Wille umfasse das Ganze unserer Aktivität, so weit sie von unseren Gefühlen geleitet werde[1]. Und weiter unten erläutert er den Begriff also: „Alle Wesen“, sagt er, „die wir als mit Bewußtsein begabt kennen, haben nicht bloß die Fähigkeit zu fühlen, sondern auch zu handeln (act). Die Anwendung einer Kraft zur Erreichung eines Zweckes ist das Zeichen einer psychischen Natur. Essen, Gehen, Fliegen, Bauen, Sprechen, — sind Betätigungen, die aus psychischen Bewegungen hervorgehen. Sie entspringen alle aus gewissen Gefühlen, die befriedigt werden sollen, und dieses gibt ihnen den Charakter eigentümlicher psychischer Tätigkeiten. Wenn ein Tier seine Nahrung zerreißt, kaut und verschlingt, auf Beute Jagd macht oder vor einer Gefahr flieht, so sind es Empfindungen oder Gefühle, die seine Tätigkeit anregen und erhalten. Dieser dem Gefühle entstammten Aktivität geben wir den Namen Streben (Volition)“[2].

Essen, Gehen, Sprechen und dergleichen würden wir nicht als Wollen, sondern nur etwa als Wirkungen eines Wollens bezeichnen. Kant allerdings spricht manchmal von dem Begehren, als verstehe er darunter ein Hervorbringen der begehrten Objekte. Er definiert in seiner Kritik der praktischen Vernunft das Begehrungsvermögen als „das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“[3]. Aber nimmermehr glaube ich, daß er sich dazu verstanden hätte, das Essen oder Gehen als ein Begehren zu bezeichnen; sondern alles weist darauf hin, daß er nur

[1] The Senses and the Intellect p. 2.

[2] The Senses and the Intellect p. 4. Vgl. Mental and Moral Science p. 2.

[3] Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede. Vgl. Kritik der Urteilskraft, Einleitung III. Anm. und die oben angezogene Stelle aus der Abhandlung über die Philosophie überhaupt (S. 241 Anm. 1).

in ungeeigneter Weise seinen Gedanken erklärte[1]. Anders ist es bei Bain. Seine oben betrachteten Aussprüche nötigen uns anzunehmen, daß er mit dem Namen „Willen“ in Wahrheit einen abweichenden Sinn verband, und auch das unmittelbar Folgende bestätigt diese Auffassung, indem Bain den Unterschied von seinem Wollen gegenüber den Naturkräften des Windes, Wassers, der Schwere, des Pulvers usf. und dann ebenso gegenüber unbewußten physiologischen Funktionen, wie z. B. dem Blutumlaufe, festzustellen sucht — was alles er offenbar nicht nötig hätte, wenn er nicht unter dem Wollen nicht sowohl ein innerliches, psychisches Phänomen als eine von psychischen Phänomenen ausgehende (physische) verstände.

So stimmt Bains Einteilung der Seelenerscheinungen der Sache nach mehr mit der Aristotelischen Zweiteilung in Denken und Begehren (an welches letztere unter Umständen eine willkürliche Bewegung sich knüpft) als mit der späteren Dreiteilung in Vorstellen, Fühlen und Begehren zusammen. Was wir Begehren und Wollen nennen, gehört bei Bain zu dem Gefühl. Und es erscheint Gefühl und Begehren bei ihm wiederum zu einer Klasse verbunden. Außerdem hat er das Gebiet der Gefühle auch nach einer anderen Seite erweitert, indem er die Sinnesempfindungen, welche nach den meisten Neueren und auch nach Aristoteles der ersten Klasse zuzurechnen wären, mit in ihr Bereich zieht.

Außer dieser Einteilung gibt Bain noch eine andere, die sich mit der vorerwähnten kreuzt. Er scheidet die psychischen Phänomene in primitive und in solche, welche sich aus diesen in weiterer Entwicklung ergeben. Zu den ersteren rechnet er die Empfindungen, die aus den Bedürfnissen des Organismus hervorgehenden Begierden und die Instinkte, worunter er die Bewegungen versteht, die

[1] Er würde sonst nicht jeden Wunsch und jede Sehnsucht zum Begehren rechnen (was Bain nicht tut), noch auch die Freiheit in das Begehrungsvermögen verlegen.

man, ohne sie erlernt oder sich angeübt zu haben, ausführt. Diese Zweiteilung hat er in den späteren Ausgaben seines großen psychologischen Werkes, so wie in seinem Kompendium vor allen anderen bei der Anordnung des Stoffes zugrunde gelegt. Die Anregung zu ihr scheint Bain durch Herbert Spencer erhalten zu haben, bei welchem sich eine ähnliche Scheidung in primitive und entwickeltere psychische Phänomene erkennen läßt, wie überhaupt die Idee der Evolution in seinen „Prinzipien der Psychologie" jede andere beherrscht. Die entwickelteren Seelentätigkeiten scheidet Spencer in kognitive (Gedächtnis, Vernunft) und affektive (Gefühl, Willen) und denkt die Anfänge der einen wie der anderen Klasse in den primitiven Erscheinungen vorhanden, so daß man vielleicht sagen könnte, er lasse mit der ersten eine zweite Einteilung sich kreuzen, welche in ihrer Gliederung an die Aristotelische Scheidung von νοῦς und ὄρεξις erinnert[1].

§ 7. Hiermit können wir unsere Übersicht über die vorzüglichsten Klassifikationsversuche abschließen. Achten wir auf die Prinzipien, welche wir bei ihnen angewandt fanden, so erkennen wir, daß sie von vier verschiedenen Gesichtspunkten aus gemacht wurden. Drei davon waren uns schon bei Aristoteles begegnet. Er hatte die psychischen Tätigkeiten geschieden: einmal, insofern er sie teils an dem Leibe haftend, teils nicht an ihn gebunden glaubte; dann, insofern er sie teils dem Menschen mit den Tieren gemein, teils ihm ausschließlich eigentümlich dachte, und endlich nach dem Unterschiede der Weise der intentionalen Inexistenz oder, wie wir sagen könnten, nach dem Unterschiede der Weise des Bewußtseins. Das letzte Einteilungsprinzip sehen wir besonders häufig und zu allen Zeiten angewandt. Hierzu kommt dann noch das Prinzip

[1] Vgl. Ribot, Psychologie Anglaise Contemporaine, Paris 1870 (p. 191), eine Schrift, in welcher insbesondere über Herbert Spencers psychologische Ansichten ein sehr hübscher Überblick gegeben wird.

der zweiten Einteilung von Bain, welche die psychischen Erscheinungen in primitive und in solche zerlegt, welche sich aus primitiven entwickeln.

Wir werden nun in den folgenden Untersuchungen sowohl hinsichtlich des Prinzipes als hinsichtlich der Gliederung der Grundeinteilung unsererseits eine Entscheidung zu treffen haben.

Zweites Kapitel.

Einteilung der Seelentätigkeiten in Vorstellungen, Urteile und Phänomene der Liebe und des Hasses.

§ 1. An welche Grundsätze haben wir uns bei der Grundeinteilung der psychischen Phänomene zu halten? — Offenbar an diejenigen, welche auch anderwärts bei der Klassifikation in Betracht kommen und von deren Anwendung uns die Naturwissenschaft mehr als ein ausgezeichnetes Beispiel bietet.

Eine wissenschaftliche Klassifikation soll von der Art sein, daß sie in einer der Forschung dienlichen Weise die Gegenstände ordnet. Zu diesem Zwecke muß sie natürlich sein; d. h. sie muß das zu einer Klasse vereinigen, was seiner Natur nach enger zusammengehört, und sie muß das in verschiedene Klassen trennen, was seiner Natur nach sich relativ fern steht. Daher wird sie erst bei einem gewissen Maße von Kenntnis der Objekte möglich; und es ist die Grundregel der Klassifikation, daß sie aus dem Studium der zu klassifizierenden Gegenstände, nicht aber aus apriorischer Konstruktion hervorgehen soll. Krug fiel in diesen Fehler, wenn er von vornherein argumentierte, daß die Seelentätigkeiten von zweifacher Gattung sein müßten: solche, die von außen nach innen, und solche, die von innen nach außen gerichtet seien. Und auch Horwicz verstieß gegen das Prinzip, wenn er, wie wir früher sahen[1], statt durch ein genaueres Studium der Seelenerscheinungen

[1] Buch I, Kap. 3, § 5 m. Psych. v. emp. St.

selbst eine Sicherung oder Berichtigung der üblichen Grundeinteilung anzustreben, auf dem Grunde physiologischer Betrachtungen, die ihm den Gegensatz von Empfindungs- und Bewegungsnerven zeigten, zur Annahme eines ähnlichen, das ganze Seelengebiet durchdringenden Gegensatzes von Denken und Begehren sich verstieg. Allerdings begreift es sich bei dem zurückgebliebenen Zustande der Psychologie sehr wohl, daß man gerne auf andere Untersuchungen als die der psychischen Phänomene gestützt eine entsprechende Klassifikation gewinnen möchte. Allein wenn der naturgemäße Weg noch wenig gangbar ist, so knüpft sich doch an keinen anderen eine Hoffnung dem Ziele näher zu kommen. Derjenige aber, welcher die bis jetzt erlangten Kenntnisse der psychischen Erscheinungen maßgebend werden läßt, wird selbst dann, wenn es ihm heute noch unmöglich wäre, eine endgültig beste Grundeinteilung festzustellen, eine solche wenigstens vorbereiten, indem wie anderwärts auch hier Klassifikation und Kenntnis der Eigentümlichkeiten und Gesetze sich in der weiteren Entwickelung der Wissenschaft dann gegenseitig vervollkommnen werden.

§ 2. Die in dem vorigen Kapitel betrachteten Einteilungsversuche sind sämtlich insoweit zu billigen, als sie aus dem Studium der psychischen Phänomene selbst hervorgegangen sind. Auch waren ihre Urheber darauf bedacht, daß die Gliederung naturgemäß sei, indem sie die Unabhängigkeit der einen Erscheinungen von den anderen oder eine tiefgreifende Unähnlichkeit maßgebend werden ließen. Freilich ist damit nicht gesagt, daß nicht vielleicht die Unvollkommenheit ihrer Kenntnis des psychologischen Gebietes sie bei diesem Streben mißleitet habe. Und jedenfalls sind einige von den Einteilungsversuchen nicht in gleichem Maße wie andere verwertbar; sowohl weil ihre Grundlage noch strittig ist, als auch weil die Vorteile, welche sie der Forschung zu gewähren versprechen, infolge besonderer Hindernisse verloren gehen.

Machen wir dies im einzelnen klar.

Aristoteles schied die psychischen Phänomene in solche, welche dem Menschen mit den Tieren gemein, und solche, welche ihm eigentümlich seien. Stellen wir uns auf den Standpunkt der Aristotelischen Lehre, so wird diese Einteilung in vieler Hinsicht vorzüglich scheinen. Denn Aristoteles glaubte gewisse Seelenvermögen dem Menschen ausschließlich eigen, und hielt diese für immateriell, die allgemein animalischen dagegen für Vermögen eines körperlichen Organes. Es sondert also, wenn wir die Richtigkeit seiner Anschauungen voraussetzen, jene Einteilung in dem ersten Gliede Erscheinungen für sich ab, welche auch in der Natur von den anderen isoliert auftreten; und der Umstand, daß die einen Funktionen eines Organs sind, die anderen nicht, läßt erwarten, daß jede der beiden Klassen wichtige gemeinsame Eigentümlichkeiten und Gesetze zeigen werde. Aber die Aristotelischen Ansichten, auf Grund deren die Einteilung sich empfehlen würde, enthalten gar manches, was bestritten werden kann. Viele stellen in Abrede, daß dem Menschen im Gegensatze zum Tiere geistige Kräfte eigen seien; ja überhaupt ist man schon darüber nicht einig, welche psychischen Erscheinungen dem Menschen mit dem Tiere gemein seien und welche nicht. Während Descartes den Tieren alle psychische Tätigkeit abspricht, lassen andere und nicht unbedeutende Forscher die höheren Tierklassen an allen Arten unserer einfacheren psychischen Phänomene Teil haben. Nur graduell glauben sie ihre Tätigkeiten von den unsrigen verschieden und sind der Meinung, daß der gesamte Unterschied ihrer Leistungen sich genugsam daraus erklären lasse. Wenn insbesondere Aristoteles der Ansicht ist, daß den Tieren das Vermögen für allgemeine, abstrakte Begriffe fehle, so stimmt zwar Locke ihm bei, aber von anderen und entgegengesetzten Seiten streitet man dagegen, daß hierin eine fundamentale Verschiedenheit zwischen der psychischen Begabung von Mensch und Tier zu finden sei: die einen wollen allgemeine Begriffe mit Bestimmtheit auch bei Tieren nachgewiesen haben; die anderen, Berkeley an der Spitze,

leugnen, daß sie auch nur dem Menschen in Wirklichkeit zukommen.

Die Ansicht von Descartes, wenn auch manche im Hinblick auf die Reflexerscheinungen sich neuerdings ihr zuneigen, wird uns wohl weniger beirren: für die entgegengesetzte treten aber auch jetzt noch angesehene Denker von sonst verschiedenen Richtungen ein; und insbesondere sind die Berkeleyaner in England zahlreich geworden und fangen auch auf dem Kontinent sich auszubreiten an. Fände sich nun wirklich zwischen der psychischen Begabung von Menschen und Tieren kein, wie man sich ausdrückt, qualitativer Unterschied: so würde offenbar die Einteilung der psychischen Phänomene in allgemein animalische und eigentümlich menschliche viel von ihrer Bedeutung verlieren. Und jedenfalls erlaubt es uns schon der Streit der Ansichten und die Schwierigkeit ihn zu entscheiden nicht, diese Einteilung bei der Anordnung unseres Stoffes als Grundeinteilung zu benützen.

Zudem wird der vorzüglichste Vorteil, welchen die Klassifikation im besten Falle der Forschung bieten könnte, nämlich das isolierte Studium eines Teiles unserer psychischen Phänomene, dadurch wesentlich beeinträchtigt, daß wir in das psychische Leben der Tiere nur indirekt einen Einblick besitzen. Und dieser Umstand sowohl als auch der Wunsch keine unerwiesenen Voraussetzungen zu machen, hat selbst Aristoteles abgehalten, sie bei der systematisch geordneten Darlegung seiner Seelenlehre als Grundeinteilung zu verwenden.

Bain, wie wir hörten, hat die Seelenerscheinungen in elementare und in solche geschieden, welche aus diesen in weiterer Entwickelung sich ergeben. Auch hier umfaßt die erste Klasse Erscheinungen, welche in der Natur von den anderen unabhängig auftreten. Aber auch hier gilt ähnliches wie das, was wir eben bemerkten, daß sie nämlich da, wo sie unabhängig auftreten, nicht direkt von uns zu beobachten sind. Auch hat es keine geringen Schwierigkeiten, sich über den Charakter der ersten Anfänge des

Seelenlebens ein sicheres Urteil zu bilden. Wenn in späteren Jahren ein physischer Reiz eine Empfindung hervorruft, so können erworbene Dispositionen einen mächtig umgestaltenden Einfluß auf die Erscheinung üben. Und so finden wir tatsächlich, daß dieses Feld heutzutage ein vorzügliches Gebiet des Streites ist. Wie wir daher auch immer den Bainschen Gesichtspunkt bei der Anordnung unserer Untersuchungen zu berücksichtigen haben werden, für die Grundeinteilung werden wir besser tun einen anderen Maßstab zu wählen.

Es bleiben von den betrachteten Klassifikationen noch diejenigen übrig, welche die verschiedene Beziehung zum immanenten Gegenstande der psychischen Tätigkeit oder die verschiedene Weise seiner intentionalen Existenz zum Einteilungsgrunde haben. Dieser Gesichtspunkt war es, den Aristoteles bei der Anordnung des Stoffes vor allen übrigen bevorzugte, und den häufiger als irgendeinen anderen auch die verschiedensten Denker späterer Zeit, mehr oder minder bewußt, bei der Grundeinteilung der psychischen Phänomene einnahmen. Die psychischen Phänomene unterscheiden sich von allen physischen durch nichts so sehr als dadurch, daß ihnen etwas gegenständlich inwohnt. Und darum ist es sehr begreiflich, wenn die am tiefsten greifenden Unterschiede in der Weise, in welcher ihnen etwas gegenständlich ist, zwischen ihnen selbst wieder die vorzüglichsten Klassenunterschiede bilden. Je mehr die Psychologie sich entwickelte, um so mehr hat sie auch gefunden, daß an die fundamentalen Unterschiede in der Weise der Beziehung zum Objekt sich mehr als an irgendwelche andere gemeinsame Eigentümlichkeiten und Gesetze knüpfen. Und wenn die zuvor besprochenen Klassifikationen dem Bedenken unterlagen, daß ihr Nutzen großenteils durch die Stellung des Beobachters verloren geht, so ist dagegen diese frei von einer solchen Beeinträchtigung ihres Wertes. Somit werden wir durch die mannigfachsten Erwägungen dazu geführt, das gleiche Prinzip auch bei unserer Grundeinteilung zu benützen.

§ 3. Aber wie viele und welche höchste Klassen werden wir zu unterscheiden haben? — Wir sahen, daß in dieser Hinsicht zwischen den Psychologen keine Einigkeit besteht. Aristoteles hat zwei verschiedene Grundklassen unterschieden, Denken und Begehren. Unter den Modernen aber ist eine Dreiteilung in Vorstellung, Gefühl und Streben (oder wie man sonst die drei Gattungen zu benennen liebt) anstatt jener Zweiteilung üblich geworden.

Um sogleich unsere Ansicht auszuprechen, so halten auch wir dafür, daß hinsichtlich der verschiedenen Weise ihrer Beziehung zum Inhalte drei Hauptklassen von Seelentätigkeiten zu unterscheiden sind. Aber diese drei Gattungen sind nicht dieselben wie die, welche man gemeiniglich aufstellt, und wir bezeichnen in Ermangelung passenderer Ausdrücke die erste mit dem Namen V o r s t e l l u n g, die zweite mit dem Namen U r t e i l, die dritte mit dem Namen G e m ü t s b e w e g u n g, I n t e r e s s e oder L i e b e.

Keine dieser Benennungen ist von der Art, daß sie nicht mißverständlich wäre; vielmehr wird jede häufig in einem engeren Sinne angewandt. Aber unser Wortvorrat bietet uns keine einheitlichen Ausdrücke, welche sich besser mit den Begriffen decken. Und obwohl es etwas Mißliches hat, Ausdrücke von schwankender Bedeutung als Termini bei so wichtigen Bestimmungen zu benützen, und mehr noch, sie in einem vielleicht ungewöhnlich erweiterten Sinne anzuwenden: so scheint mir dies in unserem Falle doch besser als die Einführung völlig neuer und unbekannter Benennungen.

Darüber, was wir V o r s t e l l e n nennen, haben wir uns auch früher schon erklärt. Wir reden von einem Vorstellen, wo immer uns etwas erscheint. Wenn wir etwas sehen, stellen wir uns eine Farbe, wenn wir etwas hören, einen Schall, wenn wir etwas phantasieren, ein Phantasiegebilde vor. Vermöge der Allgemeinheit, in der wir das Wort gebrauchen, konnten wir sagen, es sei unmöglich, daß die Seelentätigkeit in irgendeiner Weise sich auf etwas beziehe,

was nicht vorgestellt werde [1]. Höre und verstehe ich einen Namen, so stelle ich mir das, was er bezeichnet, vor; und im allgemeinen ist dieses der Zweck der Namen, Vorstellungen hervorzurufen [2].

Unter dem Urteilen verstehen wir, in Übereinstimmung mit dem gewöhnlichen philosophischen Gebrauche, ein (als wahr) Annehmen oder (als falsch) Verwerfen. Daß aber ein solches Annehmen oder Verwerfen auch da vorkommt, wo Viele den Ausdruck Urteil nicht gebrauchen, wie z. B. bei der Wahrnehmung psychischer Akte und bei der Erinnerung, haben wir schon berührt. Und natürlich werden wir uns nicht abhalten lassen, auch diese Fälle der Klasse des Urteils unterzuordnen.

Für die dritte Hauptklasse, deren Phänomene wir als Gemütsbewegungen, als Phänomene des Interesses oder als Phänomene der Liebe bezeichneten, fehlt am meisten ein recht geeigneter einheitlicher Ausdruck. Diese Klasse soll nach uns alle psychischen Erscheinungen begreifen, die nicht in den beiden ersten Klassen enthalten sind. Aber unter den Gemütsbewegungen begreift man gemeiniglich nur Affekte, die mit einer merklichen physischen Aufregung verbunden sind. Zorn, Angst, heftige Begierde wird jeder als Gemütsbewegungen bezeichnen; in der Allgemeinheit, in der wir das Wort gebrauchen, soll es dagegen auch auf jeden Wunsch, jeden Entschluß und jede Absicht in gleicher Weise Anwendung finden. Doch bediente sich Kant wenigstens des Wortes Gemüt in noch

[1] Buch II, Kap. 1, § 3 m. Psych. v. emp. St.

[2] Viel enger fassen Meyer (Kants Psychologie), Bergmann (Vom Bewußtsein), Wundt (Physiologische Psychologie) u. a. den Begriff der Vorstellung, während z. B. Herbart und Lotze den Namen ähnlich wie wir gebrauchen. Es gilt hier, was wir früher in betreff des Namens Bewußtsein bemerkten (Buch II, Kap. 2, § 1). Man wird am besten tun, den Namen so zu gebrauchen, daß er am meisten eine Lücke in der Terminologie auszufüllen dient. Nun besitzen wir für jene spezielleren Klassen auch andere Ausdrücke, während für unsere erste Grundklasse kein anderer uns gegeben ist. Somit scheint die Verwendung in diesem allgemeinsten Sinne geboten.

weiterem Sinne als wir, indem er jedes psychische Vermögen, sogar das der Erkenntnis, als ein Vermögen des Gemütes bezeichnete.

Auch den Ausdruck Interesse pflegt man vorzugsweise nur für gewisse Akte, die zu dem hier umschriebenen Gebiete gehören, zu gebrauchen; namentlich in Fällen, wo Wißbegier oder Neugier erregt wird. Doch kann man wohl nicht leugnen, daß jede Lust oder Unlust an etwas, sich nicht ganz unpassend als Interesse bezeichnen läßt, und daß auch jeder Wunsch, jede Hoffnung, jeder Willensentschluß ein Akt des Interesses ist, welches an etwas genommen wird.

Statt mit dem einfachen Namen Liebe, hätte ich die Klasse streng genommen als Lieben oder Hassen bezeichnen müssen; und nur weil man auch anderwärts, wie z. B. wenn man das Urteilen als ein Fürwahrhalten bezeichnet, oder von Phänomenen des Begehrens in weiterem Sinne redet[1], den Gegensatz mit eingeschlossen denkt, habe ich der Kürze halber den einen Namen für sich allein das Namenpaar vertreten lassen. Aber auch abgesehen davon wird vielleicht mancher mir vorwerfen, daß ich den Namen zu weit gebrauche. Und es ist sicher, daß er nicht in jedem Sinne das ganze Gebiet umspannt. In einem anderen Sinne sagt man nämlich, daß man einen Freund, in einem anderen, daß man den Wein liebe; jenen liebe ich, indem ich ihm Gutes wünsche, diesen, indem ich ihn selbst als etwas Gutes begehre und mit Lust genieße. In einem Sinne wie dem, welchen das Wort in dem zweiten Falle hat, glaube ich nun, daß in jedem Akte, der zu dieser dritten Klasse gehört, etwas geliebt, genauer gesprochen etwas geliebt oder gehaßt wird. Wie jedes Urteil einen Gegenstand für wahr oder falsch nimmt, so nimmt in analoger Weise jedes Phänomen, welches der dritten Klasse zugehört, einen

[1] Wie Kant, wenn er das eine seiner drei Grundvermögen Begehrungsvermögen nennt, und Aristoteles, indem er ὄρεξις als Namen einer Grundklasse verwendet.

Gegenstand für gut oder schlecht. Spätere Erörterungen werden dies näher erklären und hoffentlich vollkommen außer Zweifel setzen.

§ 4. Vergleichen wir unsere Dreiteilung mit derjenigen, welche seit Kant in der Psychologie vorherrscht, so finden wir, daß sie in einer doppelten Hinsicht von ihr abweicht. Sie trennt in zwei Grundklassen die Phänomene, die bisher in der ersten Klasse vereinigt wurden; und sie faßt die Phänomene der beiden letzten Klassen in einem Gliede zusammen. In jeder dieser Beziehungen werden wir uns zu rechtfertigen haben.

Wie aber soll uns eine solche Rechtfertigung gelingen? Werden wir etwas anderes tun können, als auf die innere Erfahrung verweisen, welche lehre, daß die Beziehung des Bewußtseins zum Objekte in den einen Fällen eine durchaus gleiche oder eine ähnliche, in den anderen dagegen eine grundverschiedene sei? — Es scheint, als ob kein anderes Mittel uns zu Gebote stehe. Die innere Erfahrung ist offenbar die Schiedsrichterin, die in dem Streite über Gleichheit oder Verschiedenheit der intentionalen Beziehung allein zum Urteile berechtigt ist. — Aber auf seine innere Erfahrung beruft sich auch jeder von unseren Gegnern. Und wessen Erfahrung wird hier den Vorzug verdienen?

Doch die Schwierigkeit ist keine andere als in vielen anderen Fällen. Auch sonst geschieht es, daß man bei der Beobachtung Fehler macht: sei es, daß man etwas übersieht; sei es, daß man etwas, was man erschließt oder sonst wie denkend hinzubringt, mit dem Beobachteten vermengt oder verwechselt. Wird man aber von anderen aufmerksam gemacht, so erkennt man, namentlich bei erneuerter Beobachtung, den begangenen Fehler. Dies also werden wir auch hier tun müssen, in der Hoffnung, eine Änderung abweichender Überzeugungen und eine allgemeine Übereinstimmung in dieser wichtigen Frage zu erzielen.

Indeß, wenn angestammte und tief eingewurzelte Vorurteile dem Fehler der Beobachtung zur Seite stehen, so lehrt die Erfahrung und erklärt die Psychologie, daß die

Erkenntnis des Irrtums nicht wenig erschwert ist. Es genügen dann nicht ein bloßer Widersprach gegen die hergebrachte Meinung und eine Aufforderung zu neuer Betrachtung; auch nicht ein Hinweis auf die Punkte, in welchen die Fehler der Beobachtung liegen, die man berichtigen will, und eine Entgegenstellung des wahren Tatbestandes: vielmehr wird es nötig sein, die Aufmerksamkeit zugleich auf solche Eigentümlichkeiten zu lenken, die damit in Zusammenhang stehen, und namentlich auch auf solches, was gemeinsam anerkannt, aber im Widerspruche mit der angeblichen Beobachtung ist. Endlich muß man suchen, nicht allein die Täuschung, sondern auch den Grund der Täuschung aufzudecken.

Wenn irgendwo, so ist alles dieses auch in unserem Falle geboten; und wir werden auf solche Weise im nächsten Kapitel unsere Trennung von Vorstellung und Urteil, und in dem darauf folgenden unsere Zusammenfassung von Gefühl und Streben sorgfältig zu rechtfertigen uns bemühen.

Drittes Kapitel.

Vorstellung und Urteil zwei verschiedene Grundklassen.

§ 1. Wenn wir sagen, Vorstellung und Urteil seien verschiedene Grundklassen psychischer Phänomene, so meinen wir damit nach dem zuvor Bemerkten, sie seien zwei gänzlich verschiedene Weisen des Bewußtseins von einem Gegenstande. Dabei leugnen wir nicht, daß alles Urteilen ein Vorstellen zur Voraussetzung habe. Wir behaupten vielmehr, daß jeder Gegenstand, der beurteilt werde, in einer doppelten Weise im Bewußtsein aufgenommen sei, als vorgestellt und als anerkannt oder geleugnet. So wäre denn das Verhältnis ähnlich dem, welches mit Recht, wie wir sahen, von der großen Mehrzahl der Philosophen, und von Kant nicht minder als von Aristoteles, zwischen Vorstellen und Begehren angenommen wird. Nichts wird begehrt, was nicht vorgestellt wird; aber doch ist das Begehren eine zweite, ganz neue und eigentümliche Weise der Beziehung zum Objekte, eine zweite, ganz neue Art von Aufnahme desselben ins Bewußtsein. Nichts wird auch beurteilt, was nicht vorgestellt wird; aber wir behaupten, daß, indem der Gegenstand einer Vorstellung Gegenstand eines anerkennenden oder verwerfenden Urteils werde, das Bewußtsein in eine völlig neue Art von Beziehung zu ihm trete. Er ist dann doppelt im Bewußtsein aufgenommen, als vorgestellt und als für wahr gehalten oder geleugnet, wie er, wenn die Begierde auf ihn sich richtet, als vorgestellt zugleich und als begehrt ihm innewohnt.

Das, sagen wir, ist, was die innere Wahrnehmung und

die aufmerksame Betrachtung der Erscheinungen des Urteilens im Gedächtnisse klar erkennen lassen.

§ 2. Freilich hat dies nicht verhindert, daß das wahre Verhältnis zwischen Vorstellen und Urteilen bis jetzt allgemein verkannt wurde, und ich muß deshalb darauf rechnen, daß ich, wenn ich auch nichts anderes sage, als was das Zeugnis der inneren Wahrnehmung unmittelbar bestätigt, mit meiner Aufstellung zunächst dem größten Mißtrauen begegne.

Aber wenn man nicht annehmen will, daß im Urteilen zum bloßen Vorstellen eine zweite, grundverschiedene Weise der Beziehung des Bewußtseins zum Gegenstand hinzutrete, so leugnet man doch nicht und kann nicht leugnen, daß irgend ein Unterschied zwischen dem einen und anderen Zustande bestehe. Vielleicht wird eine nähere Erwägung darüber, worin die Verschiedenheit des Urteilens, wenn sie nicht in unserer Weise aufgefaßt wird, eigentlich liegen möge, zur Annahme unserer Behauptung geneigter machen, indem sie zeigt, daß keine einigermaßen haltbare Antwort gegeben werden kann.

Käme im Urteilen nicht eine zweite und eigentümliche Weise der Beziehung zum Vorstellen hinzu; wäre also die Weise, wie der Gegenstand des Urteils im Bewußtsein ist, wesentlich dieselbe wie die, welche Gegenständen, insofern sie vorgestellt werden, zukommt: so könnte ihr Unterschied wohl nur gefunden werden entweder in einem Unterschiede des Inhalts, d. h. in einem Unterschiede zwischen den Gegenständen, auf welche sich Vorstellung und Urteil beziehen, oder in einem Unterschiede der Vollkommenheit, mit welcher derselbe Inhalt[1] beim bloßen Vorstellen und

[1] Die Weise, in welcher ich hier den Namen „Inhalt" gebrauche, und welche ich, meiner Absicht getreuer Reproduktion entsprechend, auch in dieser Ausgabe beibehalte, ist kaum empfehlenswert. Sie entfernt sich von dem, was gemeinüblich ist. Denn niemand dürfte von dem Urteil „Gott ist" sagen, daß es mit dem Urteil „Gott ist nicht" denselben Inhalt habe, weil es mit ihm dasselbe Objekt hat. In den Bemerkungen,

beim Urteilen von uns gedacht wird. Denn zwischen dem Denken, welches wir Vorstellen, und demjenigen, welches wir Urteilen nennen, besteht ja doch ein innerer Unterschied.

A. Bain allerdings hatte den unglücklichen Gedanken, den Unterschied zwischen Vorstellen und Urteilen nicht in diesen Denktätigkeiten selbst, sondern in den daran geknüpften Folgen zu suchen. Weil wir dann, wann wir etwas nicht bloß vorstellen, sondern auch für wahr halten, in besonderer Weise bei unserem Wollen und Handeln es maßgebend werden lassen, so meinte er, der Unterschied des Fürwahrhaltens von dem bloßen Vorstellen bestehe in nichts anderem als in diesem Einflusse auf den Willen. Das Vorstellen, welches einen solchen Einfluß übe, sei dadurch, daß es ihn übe, ein Glauben (belief). Ich nannte diese Theorie eine unglückliche. Und in der Tat, woher kommt es denn, daß das eine Vorstellen des Gegenstandes jenen Einfluß auf das Handeln hat, das andere aber ihn nicht hat? — Das bloße Aufwerfen der Frage genügt, um das Versehen, dessen Bain sich schuldig machte, deutlich zu zeigen. Die besonderen Folgen würden nicht sein, wenn nicht ein besonderer Grund dafür in der Beschaffenheit des Denkens gegeben wäre. Weit entfernt, daß der Unterschied in den Folgen die Annahme einer inneren Verschiedenheit zwischen der bloßen Vorstellung und dem Urteil entbehrlich machte, weist er vielmehr nachdrücklich auf eine solche innere Verschiedenheit hin. Von John Stuart Mill bekämpft[1], hat darum Bain selbst die von ihm in seinem großen Werke über die Gemütsbewegungen und den Willen[2], so wie in den ersten Ausgaben seines Kompendiums der Psychologie vertretene Behauptung in einer

---

die ich dieser Ausgabe als Anhang beifüge, habe ich selbst das Wort „Inhalt“ nicht in diesem, hier ihm gegebenen ungewöhnlichen Sinne genommen, sondern mich an den gemeinüblichen gehalten.

[1] In einer Note zur Analysis of the Phenomena of the Human Mind von James Mill, 2. edit., I, p. 402.

[2] The Emotions and the Will.

Schlußbemerkung zu dessen dritter Auflage als irrig anerkannt und zurückgenommen[1].

In einen ähnlichen Fehler ist der ältere Mill[1] und in neuester Zeit wieder Herbert Spencer[2] gefallen. Diese beiden Philosophen sind der Meinung, das Vorstellen einer Vereinigung von zwei Merkmalen sei dann mit Glauben (belief) verbunden, wenn sich in dem Bewußtsein zwischen den beiden Merkmalen eine untrennbare Assoziation gebildet habe, d. h. wenn die Gewohnheit zwei Merkmale verbunden vorzustellen so stark geworden sei, daß die Vorstellung des einen Merkmals unausbleiblich und unwiderstehlich auch das andere ins Bewußtsein rufe und mit ihm verknüpfe. In nichts anderem als in einer solchen untrennbaren Assoziation, lehren sie, bestehe das Glauben. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob wirklich in jedem Falle, in welchem eine gewisse Verbindung von Merkmalen für wahr gehalten wird, eine untrennbare Assoziation zwischen ihnen bestehe, und ob wirklich in jedem Falle, in welchem eine solche Assoziation sich gebildet hat, die Verbindung für wahr gehalten werde. Angenommen vielmehr, beides sei richtig, so ist es doch leicht erkennbar, daß diese Bestimmung des Unterschiedes zwischen Urteil und Vorstellung nicht genügen kann, da, wenn der angegebene Unterschied allein zwischen dem Urteil und der betreffenden Vorstellung bestände, beide in sich selbst betrachtet ein völlig gleiches Denken sein würden. Die Gewohnheit zwei Merkmale vereinigt zu denken ist nicht selbst ein Denken oder die besondere Beschaffenheit eines Denkens, sondern eine Disposition, die einzig und allein in ihren Folgen sich offenbart. Und die Unmöglichkeit von zwei Merkmalen das eine ohne das andere zu denken, ist ebenso

[1] Mental and Moral Science, 3. edit. London 1872. Note on the chapter on Belief, Append. p. 100.

[2] Anal. of the Phenom. of the Human Mind. Chapt. XI.

[3] Principles of Psychology, 2. edit. I. London and Edinburgh 1870. Sieh darüber J. St. Mill in einer Note zu dem eben zitierten Kapitel der Anal. p. 402.

wenig selbst ein Denken oder die besondere Beschaffenheit eines Denkens; sie ist vielmehr nach der Ansicht der genannten Philosophen nur ein besonders hoher Grad jener Disposition. Wenn sich diese Disposition nur darin offenbart, daß die Verbindung von Merkmalen ausnahmslos, aber ganz in derselben Weise wie vor ihrer Erwerbung gedacht wird, so ist es klar, daß, wie wir sagten, zwischen dem Denken vorher, welches ein bloßes Vorstellen, und dem Denken nachher, welches ein Glauben sein soll, in sich selbst kein Unterschied besteht. Wenn sich die Disposition aber noch in anderer Weise von Einfluß zeigt, so daß nach ihrer Erwerbung das Denken der Verbindung modifiziert ist und eine neue, besondere Beschaffenheit erlangt hat, so muß man sagen, daß in dieser Beschaffenheit, nicht aber in der inseparabelen Assoziation, aus welcher sie hervorgeht, der eigentliche Unterschied des Fürwahrhaltens vom bloßen Vorstellen anzuerkennen sei. Darum sagte ich, der Fehler von James Mill und Herbert Spencer sei demjenigen von Bain verwandt. Denn, wie Bain eine Besonderheit der Folgen mit der inneren Besonderheit des Fürwahrhaltens verwechselte, so haben der ältere Mill und Spencer etwas als Besonderheit dieser Weise des Denkens geltend gemacht, was sie nur etwa als Ursache seiner Besonderheit hätten bezeichnen dürfen.

§ 3. So viel also steht fest, daß der Unterschied zwischen Vorstellen und Urteilen ein innerer Unterschied des einen Denkens vom anderen sein muß. Und wenn dies, so gilt, was wir oben gesagt haben, daß nämlich, wer unsere Anschauung über das Urteilen bestreitet, die Verschiedenheit, die zwischen ihm und dem bloßen Vorstellen besteht, nur in einem von beiden, entweder in einem Unterschiede der gedachten Gegenstände, oder in einem Unterschiede der Vollkommenheit, mit welcher sie gedacht werden, suchen kann. Ziehen wir von diesen zwei Annahmen zunächst die letztere in Erwägung.

Wo es sich um einen Unterschied der Vollkommenheit

zweier psychischer Tätigkeiten handelt, die sowohl hinsichtlich der Weise ihrer Beziehung auf das Objekt als auch hinsichtlich des Inhalts, auf welchen sie sich beziehen, übereinstimmen, da kann wohl von nichts anderem als von einem Unterschiede der Stärke des einen und anderen Aktes die Rede sein. Die Frage, die wir zu untersuchen haben, ist also keine andere als die, ob etwa darin die Besonderheit des Urteilens gegenüber dem Vorstellen bestehe, daß beim Urteilen der Inhalt mit größerer Intensität gedacht, also das Vorstellen eines Objektes durch eine Zunahme seiner Intensität zum Fürwahrhalten gesteigert werde. Es leuchtet ein, daß eine solche Auffassung nicht richtig sein kann. Nach ihr wäre das Urteil eine stärkere Vorstellung, die Vorstellung ein schwächeres Urteil. Aber ein Vorgestelltsein, wenn auch noch so klar und deutlich und lebendig, ist nicht ein Beurteiltsein, und ein mit noch so geringer Zuversicht gefälltes Urteil ist nicht eine bloße Vorstellung. Allerdings mag es geschehen, daß einer etwas, was ihm mit fieberhafter Lebhaftigkeit in der Phantasie erscheint wie etwas, was er sieht, für wirklich nimmt, was er nicht tun würde, wenn es ihm in schwächerem Eindrucke erschiene; aber wenn mit der größeren Stärke einer Vorstellung in gewissen Fällen ein Fürwahrhalten gegeben ist, so ist sie deshalb nicht selbst das Fürwahrhalten. Die Illusion kann darum schwinden, während die Lebendigkeit der Vorstellung beharrt. Und in anderen Fällen hält man mit aller Zuversicht etwas für wahr, obwohl der Inhalt des Urteils nichts weniger als lebendig vorgestellt wird. Wie endlich sollte, wenn die Anerkennung eines Gegenstandes ein starkes Vorstellen wäre, die verneinende Verwerfung desselben gefaßt werden?

Gewiß wäre es unnütz, wollten wir uns länger mit der Bekämpfung einer Hypothese aufhalten, bei welcher schon von vornherein nur wenige geneigt sein werden, sie zu vertreten. Sehen wir vielmehr, ob es uns ebenso gelingen wird, den anderen Weg, auf welchem man mit größerem Scheine unsere Annahme für vermeidlich halten könnte, als einen unmöglichen nachzuweisen.

§ 4. In der Tat geht eine sehr gewöhnliche Meinung dahin, daß das Urteilen in einem Verbinden oder Trennen bestehe, welches in dem Bereiche unseres Vorstellens sich vollziehe, und das bejahende Urteil und, in etwas modifizierter Art, auch das verneinende werden darum im Gegensatze zur bloßen Vorstellung sehr gewöhnlich als ein zusammengesetztes oder auch beziehendes Denken bezeichnet. So gefaßt würde das, was den Unterschied des Urteilens vom bloßen Vorstellen ausmachte, wirklich nichts anderes sein als ein Unterschied des Urteilsinhaltes vom Inhalte des bloß vorstellenden Denkens. Würde eine gewisse Art von Verbindung oder Beziehung zweier Merkmale gedacht, so wäre der Gedanke ein Urteil, während jeder Gedanke, der nicht eine solche Beziehung zum Inhalte hätte, eine bloße Vorstellung genannt werden müßte.

Aber auch diese Ansicht ist unhaltbar.

Nehmen wir an, es sei richtig, daß immer nur eine gewisse Art von Verbindung mehrerer Merkmale den Inhalt eines Urteils bilde, so wird dies die Urteile zwar von einigen, keineswegs aber von allen Vorstellungen unterscheiden. Denn offenbar kommt es vor, daß ein Denkakt, welcher nichts als ein bloßes Vorstellen ist, eine vollkommen ähnliche, ja eine völlig gleiche Zusammensetzung mehrerer Merkmale zum Inhalte hat, wie diejenige, welche in einem anderen Falle den Gegenstand eines Urteils bildet. Wenn ich sage: irgend ein Baum ist grün, so bildet das Grün als Eigentümlichkeit mit einem Baume verbunden den Inhalt meines Urteils. Es könnte mich aber einer fragen: ist irgend ein Baum rot? und ich, in der Pflanzenwelt nicht genugsam erfahren und uneingedenk der herbstlichen Farbe der Blätter, könnte mich jedes Urteils über die Frage enthalten. Aber dennoch würde ich die Frage verstehen und mir infolgedessen einen roten Baum vorstellen. Das Rot, ganz ähnlich wie zuvor das Grün, als Eigentümlichkeit mit einem Baume verbunden, würde dann den Inhalt einer Vorstellung bilden, mit welcher kein Urteil gegeben wäre. Und hätte jemand nur Bäume mit roten

und niemals einen mit grünen Blättern gesehen, so würde er vielleicht bei einer Frage über grüne Bäume nicht bloß eine ähnliche, sondern sogar dieselbe Verbindung von Merkmalen, die der Inhalt meines Urteils war, in bloßer Vorstellung erfassen.

Offenbar hatten James Mill und Herbert Spencer dies erkannt, da sie bei der Bestimmung der Eigentümlichkeit des Urteils nicht wie die meisten anderen dabei stehen blieben, daß der Inhalt des Urteils eine gewisse Art von Verbindung vorgestellter Merkmale sei, sondern als eine weitere Bedingung hinzufügten, daß eine inseparabele Assoziation zwischen denselben bestehen müsse. Und auch A. Bain hatte darum für nötig gehalten, noch eine besondere Bestimmung hinzuzufügen, nämlich den Einfluß des Denkens auf das Handeln. Der Fehler, den sie begingen, war nur der, daß sie nicht in der Angabe einer inneren Besonderheit des urteilenden Denkens, sondern in einem Unterschiede von Dispositionen oder Folgen die Ergänzung suchten. Glücklicher war hier John Stuart Mill, der den besprochenen Punkt mit großem Nachdrucke hervorhob und überhaupt mehr als irgend ein anderer Philosoph einer richtigen Würdigung des Unterschiedes zwischen Vorstellung und Urteil nahe gekommen ist.

„Es ist", sagt er in seiner Logik, „ganz richtig, daß wir, wenn wir urteilen ‚Gold ist gelb', die Idee von Gold und die Idee von gelb haben, und daß beide Ideen in unserem Geiste zusammengebracht werden müssen. Es ist aber klar, daß dies nur ein Teil von dem ist, was vorgeht; denn wir können zwei Ideen zusammenstellen, ohne daß ein Glauben stattfindet, wie wenn wir etwas, z. B. einen goldenen Berg, nur erdichten, oder wenn wir geradezu nicht glauben: denn sogar um nicht zu glauben, daß Mohammed ein Apostel Gottes war, müssen wir die Idee von Mohammed und die eines Apostels Gottes zusammenstellen. Zu bestimmen, was im Falle von Zustimmung oder Leugnung außer dem Zusammenstellen zweier Ideen noch

weiter vorgeht, ist eines der verwickeltsten metaphysischen Probleme[1]."

In seinen kritischen Noten zu James Mills Analyse der Phänomene des menschlichen Geistes geht er tiefer in die Sache ein. Er bekämpft in dem Kapitel über die Aussage (Prädikation) die Ansicht, welche in ihr in ähnlicher Weise den Ausdruck für eine gewisse Ordnung von Ideen wie in dem Namen den Ausdruck für eine einzelne Idee sehen wollte. Der charakteristische Unterschied zwischen einer Aussage und einer anderen Form des Sprechens, behauptet er seinerseits, sei vielmehr der, daß sie nicht bloß ein gewisses Objekt vor den Geist bringe, sondern daß sie etwas darüber behaupte, daß sie nicht bloß zur Vorstellung einer gewissen Ordnung von Ideen, sondern zum Glauben an sie anrege, indem sie anzeige, daß diese Ordnung eine wirkliche Tatsache sei[2]. Wiederholt kommt er darauf zurück, sowohl bei demselben[3] als bei späteren Kapiteln, wie beim Kapitel über das Gedächtnis, wo außer der Idee von dem Dinge und der Idee davon, daß ich es gesehen, nebst anderem auch noch der Glauben, daß ich es gesehen habe, hinzukommen müsse[4]. Besonders ausführlich handelt er aber in einer langen Anmerkung zum Kapitel „Belief" von der eigentümlichen Natur des Urteils gegenüber der bloßen Vorstellung. Er zeigt wiederum deutlich,

---

[1] Ded. u. Ind. Logik Buch I, Kap. 5, § 1.

[2] The characteristic difference between a predication and any other form of speech, is that it does not merely bring to mind a certain object . . .; it asserts something respecting it . . . Whatever view we adopt of the psychological nature of Belief, it is necessary to distinguish between the mere suggestion to the mind of a certain order among sensations or ideas — such as takes place when we think of the alphabet, or the numeration table — and the indication that this order is an actual fact, which is occurring, or which has occurred once or oftener or which, in certain definite circumstances, always occurs; which are the things indicated as true by an affirmative predication, and as false by a negative one. (Anal. of the Phenom. of the Human Mind 2. edit. Ch. IV, Sect. 4, Note 48, I, p. 162 s.).

[3] Ebend. Note 55, I, p. 187.

[4] Ebend. Ch. X, Note 91, I, p. 329.

daß es sich nicht in bloße Vorstellungen auflösen und durch bloße Zusammensetzung von Vorstellungen bilden lasse. Vielmehr, sagt er, müsse man jeden Versuch einer Ableitung der einen aus der anderen Erscheinung als etwas Unmögliches anerkennen und den Unterschied zwischen Vorstellung und Urteil als eine letzte und ursprüngliche Tatsache betrachten. „Kurzum", fragt er am Schlusse einer längeren Erörterung, „was ist für unseren Geist der Unterschied zwischen dem Gedanken, es sei etwas wirklich, und der Vorstellung eines von der Einbildungskraft entworfenen Gemäldes? Ich gestehe, daß ich keinen Ausweg finde, auf dem man sich der Ansicht entziehen könnte, daß der Unterschied ein letzter und ursprünglicher ist[1]." Wir sehen, J. St. Mill erkennt hier einen Unterschied an, ähnlich dem, welchen Kant und andere zwischen Denken und Gefühl geltend gemacht haben. In ihrer Sprache ausgedrückt, würde die Behauptung von Mill diese sein, daß für Vorstellen und Glauben oder, wie wir sagen würden, für Vorstellen und Urteilen zwei verschiedene Urvermögen angenommen werden müssen. Nach unserer Ausdrucksweise aber ist seine Lehre die, daß Vorstellen und Urteilen zwei völlig verschiedene Arten der Beziehung auf einen Inhalt, zwei grundverschiedene Weisen des Bewußtseins von einem Gegenstande seien.

Also, wie gesagt, angenommen sogar es finde wirklich bei jedem Urteilen ein Verbinden oder Trennen vorgestellter Merkmale statt — und John Stuart Mill war in der Tat dieser Ansicht[2] —: so besteht hierin doch nicht die wesent-

[1] „that the distinction is ultimate and primordial". (Ebend. I, p. 412.)

[2] Sowohl in seiner Logik gibt sie sich zu erkennen, wo Mill von dem Inhalte der Urteile handelt (Buch I, Kap. 5) als auch in seinen Noten zu dem genannten Werke seines Vaters. So z. B. in folgender Stelle: „I think it is true, that every assertion, every object of Belief, — everything that can be true or false — that can be an object of assent or dissent — is some order of sensations or of ideas: some coexistence or succession of sensations or ideas actually experienced, or supposed capable of being experienced." (a. a. O. Ch. IV, Note 48, p. 162.)

liche Eigentümlichkeit des urteilenden im Gegensatze zu dem bloß vorstellenden Denken. Eine solche Eigentümlichkeit des Inhaltes würde die Urteile zwar von einigen, nicht aber schlechthin von allen Vorstellungen unterscheiden. Und sie würde darum die Annahme einer anderen und mehr charakteristischen Besonderheit, wie die, welche wir in dem Unterschiede der Weise des Bewußtseins anerkennen, nicht entbehrlich machen.

§ 5. Aber noch mehr. Es ist nicht einmal richtig, daß bei allem Urteilen eine Verbindung oder Trennung vorgestellter Merkmale statt hat. So wenig als das Begehren oder Verabscheuen, so wenig ist auch das Anerkennen oder Verwerfen ausschließlich auf Zusammensetzungen oder Beziehungen gerichtet. Auch ein einzelnes Merkmal, das wir vorstellen, kann anerkannt oder verworfen werden.

Wenn wir sagen, „A ist", so ist dieser Satz nicht, wie viele geglaubt haben und noch jetzt glauben, eine Prädikation, in welcher die Existenz als Prädikat mit A als Subjekt verbunden wird. Nicht die Verbindung eines Merkmals „Existenz" mit „A", sondern „A" selbst ist der Gegenstand, den wir anerkennen. Ebenso wenn wir sagen, „A ist nicht", so ist dies keine Prädikation der Existenz von A in entgegengesetztem Sinne, keine Leugnung der Verbindung eines Merkmals „Existenz" mit „A", sondern „A" ist der Gegenstand, den wir leugnen.

Damit dies recht deutlich werde, mache ich darauf aufmerksam, daß, wer ein Ganzes anerkennt, jeden einzelnen Teil des Ganzen einschließlich anerkennt. Wer immer daher eine Verbindung von Merkmalen anerkennt, erkennt einschließlich jedes einzelne Element der Verbindung an. Wer anerkennt, daß ein gelehrter Mann, d. h. die Verbindung eines Mannes mit dem Merkmale „Gelehrsamkeit" sei, erkennt einschließlich an, daß ein Mann sei. Wenden wir dies an auf das Urteil „A ist". Wäre dieses Urteil die Anerkennung der Verbindung eines Merkmals „Existenz"

mit „A“, so würde darin einschließlich die Anerkennung jedes einzelnen Elementes der Verbindung, also auch die Anerkennung von A liegen. Wir kämen also an der Annahme einer einschließlichen einfachen Anerkennung von A nicht vorbei. Aber wodurch würde sich diese einfache Anerkennung von A von der Anerkennung der Verbindung von A mit dem Merkmale „Existenz“, welche in dem Satze „A ist“ ausgesprochen sein soll, unterscheiden? Offenbar in gar keiner Weise. Somit sehen wir, daß vielmehr die Anerkennung von A der wahre und volle Sinn des Satzes, also nichts anderes als A Gegenstand des Urteils ist.

Erwägen wir in derselben Weise den Satz „A ist nicht“; vielleicht wird seine Betrachtung die Wahrheit unserer Auffassung noch einleuchtender machen. Wenn derjenige, welcher ein Ganzes anerkennt, jeden Teil des Ganzen einschließlich anerkennt, so gilt doch nicht ebenso, daß derjenige, welcher ein Ganzes leugnet, jeden Teil des Ganzen einschließlich leugnet. Wer leugnet, daß es weiße und blaue Schwäne gibt, leugnet darum nicht einschließlich, daß es weiße Schwäne gibt. Und natürlich; da, wenn auch nur ein Teil falsch ist, das Ganze nicht wahr sein kann. Wer daher eine Verbindung von Merkmalen verwirft, verwirft dadurch keineswegs einschließlich jedes einzelne Merkmal, welches Element der Verbindung ist. Wer z. B. leugnet, daß es einen gelehrten Vogel, d. h. die Verbindung eines Vogels mit dem Merkmale „Gelehrsamkeit“ gebe, leugnet damit nicht einschließlich, daß ein Vogel, oder daß Gelehrsamkeit in Wirklichkeit bestehe. Machen wir auch hievon auf unseren Fall Anwendung. Wäre das Urteil „A ist nicht“ die Leugnung der Verbindung eines Merkmals „Existenz“ mit „A“, so würde damit keineswegs A selbst geleugnet sein. Das aber wird unmöglich jemand behaupten. Vielmehr ist klar, daß nichts anderes als eben dies der Sinn des Satzes ist. Somit ist auch nichts anderes als A der Gegenstand dieses verwerfenden Urteils.

§ 6. Daß die Prädikation nicht zum Wesen eines jeden

Urteils gehört, geht auch daraus recht deutlich hervor, daß jede Wahrnehmung zu den Urteilen zählt; ist sie ja eine Erkenntnis oder doch ein, wenn auch irrtümliches, Fürwahrnehmen. Wir haben dies, da wir von den verschiedenen Momenten des inneren Bewußtseins sprachen, schon berührt[1]. Und es wird auch von solchen Denkern nicht geleugnet, welche dafür halten, daß jedes Urteilen in einem Verbinden von Subjekt und Prädikat bestehe. So erkennt z. B. J. St. Mill es ausdrücklich an sowohl anderwärts als auch an der zuletzt von uns zitierten Stelle. Es liege, fügt er hier bei, keine größere Schwierigkeit darin, so, wie er es getan, den Unterschied zwischen dem Anerkennen einer Realität und dem Vorstellen eines imaginären Gebildes für einen letzten und ursprünglichen zu halten, als darin, den Unterschied zwischen einer Sensation und einer Idee[2] für einen ursprünglichen zu erklären. Es scheine dieser kaum etwas anderes als dieselbe Differenz unter verändertem Gesichtspunkte betrachtet[3]. Nun dürfte es aber nicht leicht etwas geben, was offenbarer und unverkennbarer wäre, als daß eine Wahrnehmung nicht in der Verbindung eines Subjekt- und Prädikatbegriffes bestehe, oder sich auf eine solche beziehe, daß vielmehr der Gegenstand einer inneren Wahrnehmung nichts anderes als ein psychisches Phänomen, der Gegenstand einer äußeren nichts anderes als ein physisches Phänomen, Ton, Geruch oder dergleichen sei. Also haben wir hier einen recht augenscheinlichen Beleg für die Wahrheit unserer Behauptung.

---

[1] Buch II, Kap. 3, § 1, ff. m. Psych. v. emp. St.

[2] Im Sinne Humes, s. m. Psych. v. emp. St. Buch I, Kap. 1, § 2, S. 15.

[3] Er fährt fort: There is no more difficulty in holding it to be so, than in holding the difference between a sensation and an idea to be primordial. It seems almost another aspect of the same difference. Ebenso sagt er im Verlaufe derselben Abhandlung: The difference [between recognising something as a reality in nature, and regarding it as mere thought of our own] presents itself in its most elementary form in the distinction between a sensation and an idea. (a. a. O. p. 419.)

Oder sollte einer auch hier noch Bedenken hegen? Sollte er, weil man nicht bloß sagt, man nehme eine Farbe, einen Ton, man nehme ein Sehen, ein Hören wahr, sondern auch, man nehme wahr, daß ein Sehen, Hören existiere, sich zu dem Glauben verleiten lassen, auch die Wahrnehmung bestehe in der Anerkennung der Verbindung eines Merkmals „Existenz" mit dem betreffenden Phänomene? Mir scheint eine solche Verkennung offen liegender Tatsachen fast undenkbar. Doch aufs neue und mit einer vorzüglichen Klarheit wird sich die Unhaltbarkeit einer solchen Meinung aus der Erörterung des Begriffes der Existenz ergeben. Manche waren der Ansicht, daß dieser Begriff nicht der Erfahrung entnommen sein könne. Wir werden darum bei der Untersuchung über die sogenannten angeborenen Ideen ihn in dieser Hinsicht zu prüfen haben. Und wir werden dann finden, daß er allerdings der Erfahrung, aber der inneren Erfahrung entstammt und nur im Hinblick auf das Urteil gewonnen wurde. So wenig daher der Begriff des Urteils in dem ersten Urteile Prädikat sein konnte, so wenig der Begriff der Existenz. Und darum erkennt man auch auf diesem Wege, daß wenigstens die erste Wahrnehmung, diejenige, welche in dem ersten psychischen Phänomene gegeben war, unmöglich in einer solchen Prädikation bestanden haben kann.

J. St. Mill definiert in der letzten (achten) Ausgabe seiner Logik den Begriff „Existenz" in folgender Weise. Sein, sagt er, heiße so viel als irgendwelche (gleichviel welche) Sinnesempfindungen oder sonstige Bewußtseinszustände erregen oder erregen können [1]. Obwohl ich diese Bestimmung nicht vollkommen billige, so würde doch auch sie genügen, um die Unmöglichkeit, daß bei der ersten Empfindung der Begriff „Existenz" als Prädikat des Urteils benützt werden konnte, recht anschaulich zu machen. Denn darin stimmt sie mit derjenigen, welche wir als die richtige darzutun hoffen, überein, daß sie erst im Hinblick

[1] Übersetzung von Gomperz, Anhang, III, S. 373.

auf psychische Tätigkeiten gewonnen werden konnte, die in jenem Falle umgekehrt ihrerseits ihn voraussetzen und als einen schon gegebenen verwenden würden.

§ 7. Daß nicht jedes Urteil auf eine Verbindung vorgestellter Merkmale sich beziehe, und die Prädikation eines Begriffes von einem anderen nicht unumgänglich dazu gehöre, ist eine Wahrheit, die zwar gewöhnlich, aber doch nicht ausnahmslos verkannt wurde. Kant hat bei seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises die treffende Bemerkung gemacht, in einem Existentialsatze, d. h. in einem Satze von der Formel „A ist", sei das Sein „kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne". „Es ist", sagte er, „bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst." Anstatt aber nun zu erklären, daß der Existentialsatz überhaupt kein kategorischer Satz sei, weder ein im Kantschen Sinne analytischer, d. h. ein solcher, bei welchem das Prädikat im Subjekt eingeschlossen ist, noch ein synthetischer, bei welchem das Subjekt das Prädikat nicht in sich begreift [1], ließ Kant sich dazu verleiten, den Satz zu den synthetischen zu rechnen, indem er meinte, wie das „ist" der Copula gewöhnlich zwei Begriffe zueinander in Beziehung setze, so setze das „ist" in dem Existentialsatz „den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff". „Der Gegenstand", sagt er, „kommt zu meinem Begriffe synthetisch hinzu [2]."

---

[1] Auch diese Bestimmungen gebe ich nach Kant. Daß sie eigentlich nicht auf die betreffenden Urteile passen (was aus den folgenden Untersuchungen hervorgehen wird), hindert nicht, daß sie, wegen ihrer Übereinstimmung mit der Ansicht, die man gemeiniglich von ihnen hat, sie genugsam kennzeichnen.

[2] Daß Kant die Urteile der Existentialsätze noch mit zu den kategorischen Urteilen rechnete, ersieht man daraus, daß er ihrer bei der Relation der Urteile nicht besonders erwähnt.

Ganz ebenso nahe wie Kant ist im Mittelalter Thomas von Aquin der Wahrheit gekommen, und merkwürdigerweise in Reflexion auf denselben Satz „Gott ist". Auch nach ihm soll das „ist" kein reales Prädikat, sondern ein Zeichen des Fürwahrhaltens sein. (Summ. Theol.

Dies war eine unklare und widerspruchsvolle Halbheit. Herbart machte ihr ein Ende, indem er die Existentialsätze deutlich als eine besondere Art von den kategorischen Sätzen unterschied[1]. Andere Philosophen, und nicht bloß seine zahlreichen Anhänger, sondern bis zu gewissem Maße auch solche, die, wie Trendelenburg, der Herbartschen Schule gewöhnlich polemisch entgegentreten, haben sich ihm in diesem Punkte angeschlossen[2].

Aber noch mehr. Wenn auch nicht alle Denker die von uns vertretene Auffassung des Existentialsatzes bereits als richtig anerkennen, so geben doch gegenwärtig alle ohne

P. I, Q. 3, A. 4 ad 2.) Aber auch er hält dennoch den Satz für kategorisch (ebend.) und glaubt, daß das Urteil einen Vergleich unserer Vorstellung mit ihrem Gegenstande enthalte, was nach ihm von jedem Urteile gelten soll. (Q. 16, A. 2.) Daß dies unmöglich ist, haben wir früher gesehen. (Vgl. Buch II, Kap. 3, § 2, S. 182 ff. d. Psych. v. emp. St.).

[1] Vgl. darüber Drobisch, Logik, 3. Aufl. S. 61.

[2] Logische Untersuchungen 2. Aufl., II, S. 208. Vgl. auch das Zitat aus Schleiermacher (ebenda S. 214, Anm. 1). Anklänge an die richtige Auffassung der Existentialsätze finden sich schon bei Aristoteles. Doch scheint er nicht zu voller Klarheit über sie gelangt zu sein. In seiner Metaphysik, Θ, 10 lehrt er, daß, da die Wahrheit des Denkens in seiner Übereinstimmung mit den Dingen bestehe, die Erkenntnis einfacher Gegenstände im Gegensatze zu anderen Erkenntnissen nicht eine Verbindung oder Trennung von Merkmalen, sondern ein einfaches Denken, ein Wahrnehmen (er nennt es Berühren, θιγεῖν) sein müsse. In der Schrift „De Interpretatione" (Kap. 3) spricht er klar aus, daß das „Sein" der Copula nicht etwas für sich bedeute wie ein Name, sondern nur den Ausdruck eines Urteils ergänze, und von diesem „Sein" der Copula hat er das „Sein" im Existentialsatze nie als etwas wesentlich anderes, und als etwas, was schon für sich eine Bedeutung habe, unterschieden. Zeller sagt mit Recht: „Daß jeder Satz, selbst der Existentialsatz, logisch betrachtet aus drei Bestandteilen besteht, sagt Aristoteles nirgends." Und er macht darauf aufmerksam, wie vielmehr manches eine entgegengesetzte Ansicht bei Aristoteles erkennen lasse. (Philos. d. Griechen II, 2, S. 158, Anm. 2.) Wäre dies richtig, so würde Aristoteles hiedurch nicht hinter der Lehre der gewöhnlichen späteren Logik zurückstehen, wie Zeller zu glauben scheint, sondern im Gegenteile hier wie in manchem anderen Punkte eine richtigere Anschauung antizipiert haben. (Man vgl. auch die Reproduktion der Aristotelischen Lehre bei Thomas von Aquin, Summ. Theol. P., I, Q. 85, A. 5.)

Ausnahme eine andere Wahrheit zu, aus welcher sich dieselben mit größter Stringenz erschließen läßt. Auch diejenigen, welche die Natur des „ist“ und „ist nicht“ in dem Existentialsatze mißdeuten, beurteilen doch das „ist“ und „ist nicht“, welche als Copula zu einem Subjekt und Prädikat hinzukommen, vollkommen richtig. Wenn sie glauben, daß das „ist“ und „ist nicht“ im Existentialsatze etwas für sich allein bezeichne, daß es die Vorstellung des Prädikats „Existenz“ zu der Vorstellung des Subjekts hinzubringe, um beide miteinander zu verknüpfen: so erkennen sie dagegen hinsichtlich der Copula an, daß sie, für sich allein genommen ohne alle Bedeutung, nur den Ausdruck von Vorstellungen zum Ausdrucke eines anerkennenden oder verwerfenden Urteils ergänze. Hören wir z. B. J. St. Mill, der in der Auffassung des Existentialsatzes unser Gegner ist: „Ein Prädikat und ein Subjekt“, sagt er, „sind alles, was nötig ist, um ein Urteil zu bilden. Da wir aber aus der bloßen Zusammenstellung zweier Namen nicht ersehen können, daß sie Prädikat und Subjekt sind, d. h. daß das eine von dem anderen behauptet oder verneint werden soll, so muß ein Modus oder eine Form da sein, woraus sich das erkennen läßt, irgendein Zeichen, um eine Prädikation von jeder anderen Redeform zu unterscheiden. . . . Diese Funktion wird bei einer Affirmation gewöhnlich von dem Worte ‚ist‘, bei einer Negation von ‚ist nicht‘ oder durch einen anderen Teil des Zeitwortes ‚sein‘ übernommen. Ein solches als Zeichen der Prädikation dienendes Wort wird Copula genannt[1]“. Von diesem „ist“ oder „ist nicht“ der Copula unterscheidet er dann ausdrücklich dasjenige, welches den Begriff der Existenz in seiner Bedeutung einschließe. Das ist die Lehre nicht allein von Mill, sondern man darf sagen von allen, welche in der Auffassung des Existentialsatzes nicht mit uns übereinstimmen. Außer von Logikern findet man sie auch von Grammatikern und Lexikographen vertreten[2]. Und wenn

[1] Ded. u. Indukt. Logik. Übers. v. Schiel, I, S. 93.

[2] Vgl. z. B. Heyses Wörterbuch der Deutschen Sprache.

J. St. Mill erst James Mill diese Auffassung klar entwickeln läßt [1], so ist er sehr im Unrecht. Er hätte sie z. B. in der Logik von Port Royal schon ganz ebenso dargelegt finden können [2].

Wohlan denn, — es bedarf nicht mehr als dieses Zugeständnisses, welches unsere Gegner allgemein inbetreff der Copula machen, um daraus mit Notwendigkeit zu folgern, daß auch dem „ist“ und „ist nicht“ des Existentialsatzes keine andere Funktion zugeschrieben werden könne. Denn aufs Deutlichste läßt sich zeigen, daß jeder kategorische Satz ohne irgend welche Änderung des Sinnes in einen Existentialsatz übersetzt werden kann, und daß dann das „ist“ und „ist nicht“ des Existentialsatzes an die Stelle der Copula tritt.

Ich will dies an einigen Beispielen nachweisen.

Der kategorische Satz „irgendein Mensch ist krank“ hat denselben Sinn wie der Existentialsatz „ein kranker Mensch ist“ oder „es gibt einen kranken Menschen“.

Der kategorische Satz „kein Stein ist lebendig“ hat denselben Sinn wie der Existentialsatz „ein lebendiger Stein ist nicht“ oder „es gibt nicht einen lebendigen Stein“.

Der kategorische Satz „alle Menschen sind sterblich“ hat denselben Sinn wie der Existentialsatz „ein unsterblicher Mensch ist nicht“ oder „es gibt nicht einen unsterblichen Menschen“ [3].

Der kategorische Satz „irgendein Mensch ist nicht gelehrt“ hat denselben Sinn wie der Existentialsatz „ein ungelehrter Mensch ist“ oder „es gibt einen ungelehrten Menschen“.

Da in den vier Beispielen, die ich wählte, die sämtlichen vier Klassen von kategorischen Urteilen, welche die

[1] Ebend. S. 95.

[2] Logique ou l'Art de Penser, II. Partie, Chap. 3.

[3] Die gewöhnliche Logik erklärt, die Urteile „alle Menschen sind sterblich“ und „kein Mensch ist nicht sterblich“ für äquipollent (vgl. z. B. Ueberweg, Logik, Th. 5, § 96, 2. Aufl., S. 235); in Wahrheit sind sie identisch.

Logiker zu unterscheiden pflegen[1], vertreten sind, so ist die Möglichkeit der sprachlichen Umwandlung der kategorischen Sätze in Existentialsätze dadurch allgemein erwiesen: und es ist deutlich, daß das „ist" und „ist nicht" des Existentialsatzes nichts als ein Äquivalent der Copula, also kein Prädikat, und für sich allein genommen gänzlich bedeutungslos ist.

Doch ist die von uns gegebene Rückführung der vier kategorischen Sätze auf Existentialsätze auch wirklich richtig? Gerade von seiten Herbarts, den wir zuvor als Zeugen anriefen, würde sie vielleicht beanstandet werden Denn seine Auffassung der kategorischen Sätze war von der unserigen völlig verschieden. Er glaubte, daß jeder kategorische Satz ein hypothetisches Urteil ausdrücke, daß das Prädikat nur unter einer gewissen Voraussetzung, nämlich unter Voraussetzung der Existenz des Subjekts, demselben zu- oder abgesprochen werde. Gerade darauf gründete er seinen Beweisversuch dafür, daß der Existentialsatz nicht als ein kategorischer Satz gefaßt werden dürfe[2]. Nach uns dagegen entspricht der kategorische Satz einem Urteile, das man ebensogut in der existentialen Formel aussprechen kann, und die in Wahrheit affirmativen kategorischen Sätze enthalten einschließlich die Anerkennung des Subjektes[3].

---

[1] Die partikulär bejahenden, die allgemein verneinenden, und die irrtümlich sogenannten allgemein bejahenden und partikulär verneinenden. In Wahrheit ist, wie die obige Rückführung auf die existentiale Formel deutlich erkennen läßt, kein bejahendes Urteil allgemein (es müßte denn ein Urteil mit individueller Materie allgemein genannt werden) und kein verneinendes Urteil partikulär.

[2] Vgl. Drobisch, Logik, 3. Aufl., S. 59 ff.

[3] Die in Wahrheit affirmativen sind nach dem, was in einer vorausgehenden Note bemerkt worden ist, das sogenannte partikulär bejahende und das sogenannte partikulär verneinende. Die in Wahrheit negativen Behauptungen, zu welchen auch die allgemein bejahenden gehören, enthalten selbstverständlich nicht die Anerkennung des Subjekts, da sie ja überhaupt nicht etwas anerkennen, sondern verwerfen. Warum sie auch nicht die Verwerfung des Subjekts enthalten, zeigt eine frühere Erörterung (S. 46).

Allein, so sehr wir die Ansicht Herbarts über das „Sein“ des Existentialsatzes billigen, so wenig können wir mit seiner Deduktion derselben uns einverstanden erklären. Vielmehr scheint uns diese ein Beispiel, das in ausgezeichneter Weise die Bemerkung des Aristoteles bestätigt, daß irrige Prämissen zu einem richtigen Schlußsatze führen können. Es ist eine starke, ja unmögliche Zumutung, zu glauben, daß der Satz „irgendein Mensch geht spazieren“ oder auch der oben angeführte „irgendein Mensch ist krank“ die stillschweigende Voraussetzung „wenn es nämlich einen Menschen gibt“ enthalte. Und ebenso ist es nicht bloß nicht richtig, sondern es hat auch nicht den mindesten Schein für sich, daß der Satz „irgendein Mensch ist nicht gelehrt“ diese Voraussetzung mache. Bei dem Satze „kein Stein ist lebendig“ wüßte ich gar nicht, was die Beschränkung „wenn es nämlich einen Stein gibt“ für eine Bedeutung haben sollte. Wenn es keinen Stein gäbe, so wäre es ja sicher eben so richtig, daß es keinen lebendigen Stein gibt, als jetzt, da Steine existieren. Nur bei dem Beispiele „alle Menschen sind sterblich“, einem von den gewöhnlich sogenannten allgemein bejahenden Sätzen, hat es allerdings einen gewissen Schein, als ob eine beschränkende Bedingung darin enthalten sei. Er scheint die Verbindung von „Mensch“ und „sterblich“ zu behaupten. Diese Verbindung von Mensch und sterblich besteht offenbar nicht, wenn kein Mensch besteht. Und doch läßt sich aus dem Satze „alle Menschen sind sterblich“ die Existenz eines Menschen nicht erschließen. Somit scheint er die Verbindung von Mensch und sterblich nur unter der Voraussetzung der Existenz eines Menschen zu behaupten. Doch ein Blick auf den diesem kategorischen Satze äquivalenten Existentialsatz löst die ganze Schwierigkeit. Er zeigt, daß der Satz in Wahrheit keine Bejahung, sondern eine Verneinung ist, und darum gilt von ihm Ähnliches wie das, was wir soeben über den Satz „kein Stein ist lebendig“ bemerkten.

Wenn ich übrigens die Lehre Herbarts, daß alle kate-

gorischen Sätze hypothetische Sätze seien, hier bekämpfte, so tat ich es nur, um meine oben gegebenen Übersetzungen in Existentialsätze im einzelnen zu rechtfertigen, nicht aber, weil in dem Falle, daß Herbart recht hätte, eine solche Rückführung unmöglich sein würde. Im Gegenteile gilt von den hypothetischen Sätzen dasselbe, was ich von den kategorischen sagte; auch sie lassen sich sämtlich in die existentiale Formel kleiden, und es ergibt sich dann, daß sie lauter verneinende Behauptungen sind. Ein Beispiel wird genügen, um zu zeigen, wie dasselbe Urteil ohne die geringste Veränderung sowohl in der Formel eines hypothetischen als in der eines kategorischen und eines Existentialsatzes ausgesprochen werden kann. Der Satz „wenn ein Mensch schlecht handelt, schädigt er sich selbst“ ist ein hypothetischer Satz. Er ist aber dem Sinne nach derselbe wie der kategorische Satz „alle schlechthandelnden Menschen schädigen sich selbst“. Und dieser wiederum hat keine andere Bedeutung als der Existentialsatz „ein sich selbst nicht schädigender schlechthandelnder Mensch ist nicht“ oder, etwas gefälliger ausgedrückt, „es gibt keinen sich selbst nicht schädigenden schlechthandelnden Menschen“. Die schwerfällige Gestalt, die der Ausdruck des Urteils in der existentialen Formel erhält, macht es sehr begreiflich, warum die Sprache außer ihr auch andere syntaktische Einkleidungen erfunden hat, aber mehr als ein Unterschied sprachlichen Ausdruckes liegt in der Verschiedenheit der drei Sätze nicht vor, obwohl der berühmte Philosoph von Königsberg sich verleiten ließ, um derartiger Verschiedenheiten willen fundamentale Unterschiede der Urteile anzunehmen, und besondere apriorische Kategorien auf diese „Relation der Urteile“ zu gründen.

Die Rückführbarkeit der kategorischen, ja die Rückführbarkeit aller Sätze, welche ein Urteil ausdrücken, auf Existentialsätze ist also zweifellos[1]. Und dieses dient in

---

[1] Es gibt noch gewisse Fälle, in welchen eine solche Rückführbarkeit aus spezielleren Gründen beanstandet werden könnte. Obwohl ich

doppelter Weise die irrige Meinung derjenigen zu widerlegen, welche den wesentlichen Unterschied des Urteils von

---

ihretwegen den Gang der Untersuchung im Texte nicht aufhalten will (denn mancher wird sich von vornherein wenig daran stoßen), so scheint es mir doch anderseits gut, sie wenigstens in einer Anmerkung zu berücksichtigen. J. St. Mill, wo er in seiner Logik die verschiedene Natur des „Seins" der Copula und des „Seins" des Existentialsatzes, welches nach ihm den Begriff der Existenz einschließt, klar machen will, beruft sich zur Verdeutlichung auf den Satz „ein Zentaur ist eine Erfindung der Poeten". Dieser, sagt er, könne unmöglich eine Existenz aussagen, da vielmehr im Gegenteil daraus hervorgehe, daß das Subjekt kein reales Dasein besitze. (Buch I, Kap. 4, § 1.) Ein anderes Mal führt er zu ähnlichem Zwecke den Satz an: „Jupiter ist ein Non-Ens". In der Tat sind diese Sätze von der Art, daß bei ihnen die Rückführbarkeit auf existentiale Sätze am wenigsten möglich scheint. Im Briefwechsel mit Mill hatte ich einmal die Frage über die Existentialsätze zur Sprache gebracht, und namentlich auch die Möglichkeit der Zurückführung einer jeden Aussage auf einen Existentialsatz dagegen geltend gemacht, daß das „Sein" desselben sich zu dem der Copula so, wie er glaubte, verhalte. In seiner Antwort beharrte Mill auf seiner alten Auffassung. Und obwohl er nicht ausdrücklich der von mir dargelegten Rückführbarkeit aller anderen Aussagen auf existentiale widersprach, so vermutete ich doch, ich möge diesen Punkt meiner Beweisführung ihm nicht genugsam einleuchtend gemacht haben. Ich kam darum nochmals auf ihn zurück und besprach auch speziell die Beispiele in seiner Logik. Da ich unter meinen Papieren gerade ein Brouillon des Briefes finde, so will ich die kleine Erörterung hier wörtlich wiederholen. „Es dürfte", schrieb ich, „nicht undienlich sein, wenn ich die Möglichkeit einer solchen Reduktion speziell an einem Satze zeige, welchen Sie in Ihrer Logik sozusagen als ein Beispiel, an dem das Gegenteil ersichtlich sei, anführen. Der Satz ‚ein Zentaur ist eine Erfindung der Poeten' verlangt, wie Sie mit Recht bemerken, nicht, daß ein Zentaur existiere, vielmehr das Gegenteil. Allein er verlangt, um wahr zu sein, wenigstens, daß etwas anderes existiere, nämlich eine Fiktion der Poeten, die in einer besonderen Weise Teile des menschlichen Organismus und Teile des Pferdes verbindet. Wenn es keine Fiktion der Poeten gäbe, und wenn es keinen von den Poeten fingierten Zentauren gäbe, so wäre der Satz falsch; und seine Bedeutung ist tatsächlich keine andere als die, ‚es gibt eine poetische Fiktion, welche einen menschlichen Oberleib mit dem Rumpfe eines Pferdes zu einem lebenden Wesen vereinigt denkt', oder (was dasselbe sagt) ‚es gibt einen von den Poeten fingierten Zentauren'. Ähnliches gilt, wenn ich sage, Jupiter sei ein Non-Ens, d. h. wohl, er sei etwas, was

der Vorstellung darin finden wollten, daß es eine Verbindung von Merkmalen zum Inhalt habe. Einmal tritt bei

---

bloß in der Einbildung, nicht aber in Wirklichkeit bestehe. Die Wahrheit des Satzes verlangt nicht, daß es einen Jupiter, wohl aber, daß es etwas anderes gebe. Gäbe es nicht *etwas, was bloß in der Vorstellung existierte*, so wäre der Satz nicht wahr. — Der besondere Grund, warum man bei Sätzen wie ‚der Zentaur ist eine Fiktion‘ geneigt ist, ihre Rückführbarkeit auf Existentialsätze anzuzweifeln, liegt in einem, wie mir scheint, von den Logikern bisher übersehenen Verhältnis ihrer Prädikate zu ihren Subjekten. Ähnlich wie die Adjektiva für das ihnen beigefügte Substantiv, sind auch die Prädikate für das mit ihnen verbundene Subjekt gewöhnlich etwas, was den Begriff durch neue Bestimmungen bereichert, manchmal aber etwas, was ihn modifiziert. Das erste gilt z. B., wenn ich sage ‚ein Mensch ist *gelehrt*‘; das zweite, wenn ich sage ‚ein Mensch ist tot‘. Ein gelehrter Mensch ist ein Mensch; ein toter Mensch ist aber kein Mensch. So setzt denn der Satz ‚ein toter Mensch ist‘ nicht, um wahr zu sein, die Existenz eines Menschen, sondern nur die eines *toten* Menschen voraus; und ähnlich fordert der Satz ‚ein Zentaur ist eine Fiktion‘ nicht, daß es einen Zentauren, sondern einen *fingierten* Zentauren, d. i. die Fiktion eines Zentauren gebe, usf.“ Vielleicht dient diese Erklärung dazu, ein Bedenken, das in jemand entstanden sein konnte, zu beseitigen. Was Mill selbst betrifft, so zeigte es sich, daß sie bei ihm gar nicht nötig gewesen wäre, denn er antwortete mir unterm 6. Februar 1873: „You did not, as you seem to suppose fail to convince me of the invariable convertibility of all categorical affirmative propositions into predications of existence (er meint affirmative Existentialsätze, die ich natürlich nicht als „Prädikationen von Existenz“ bezeichnet hatte). The suggestion was new to me, but I at once saw its truth when pointed out. It is not on that point that our difference hinges etc.“ Daß Mill trotz der zugestandenen Rückführbarkeit aller kategorischen Sätze auf Existentialsätze seine Meinung, das „ist“ und „ist nicht“ in ihnen enthalte einen Prädikatsbegriff „Existenz“ wie früher festhielt, zeigt sich schon in der mitgeteilten Stelle seines Briefes, und er sprach es in dem darauf Folgenden noch entschiedener aus. Wie er aber dabei an seiner Lehre von der Copula festhalten könne, zeigte er nicht. Konsequent hätte er sie aufgeben und überhaupt noch vieles in seiner Logik (wie z. B. Buch I, Kap. 5, § 5) wesentlich umbilden müssen. Ich hoffte, im Frühsommer seiner Einladung nach Avignon folgend, über diese wie über andere zwischen uns schwebende Fragen mündlich mich leichter mit ihm verständigen zu können, und urgierte den Punkt nicht weiter. Doch sein plötzlicher Tod vereitelte meine Hoffnungen.

Nur noch eine kurze Bemerkung will ich meiner Erörterung gegen

der Rückführung des kategorischen auf den Existentialsatz das „Sein“ des Existentialsatzes an die Stelle der Copula und läßt so erkennen, daß es so wenig wie diese ein Prädikat enthält. Dann sieht man recht anschaulich, wie die Verbindung mehrerer Glieder, die man für die allgemeine und besondere Natur der Urteile so wesentlich glaubte, die Kombination von Subjekt und Prädikat, von Antezedens und Konsequens usf., in Wahrheit nichts anderes als Sache des sprachlichen Ausdruckes ist.

Hätte man dies von Anfang erkannt, so wäre wohl niemand auf den Gedanken gekommen, Vorstellungen und Urteile dadurch zu unterscheiden, daß der Inhalt der ersteren ein einfacher, der Inhalt der letzteren ein zusammengesetzter Gedanke sei. Denn in Wahrheit besteht hinsichtlich des Inhaltes nicht der geringste Unterschied. Der Bejahende, der Verneinende und der ungewiß Fragende haben denselben Gegenstand im Bewußtsein; der letzte, indem er ihn bloß vorstellt, die beiden ersten, indem sie ihn zugleich vorstellen und anerkennen oder verwerfen. Und jedes Objekt, das Inhalt einer Vorstellung ist, kann unter Umständen auch Inhalt eines Urteils werden.

§ 8. Überblicken wir noch einmal rasch den Gang unserer Untersuchung in seinen wesentlichsten Momenten.

Mill beifügen. Die Sätze von der Art wie „ein Mensch ist tot“ sind im wahren Sinne des Wortes gar nicht kategorisch zu nennen, weil tot kein Attribut, sondern, wie gesagt, eine Modifikation des Subjektes enthält. Was würde einer zu dem kategorischen Schlusse sagen: „alle Menschen sind lebende Wesen; irgend ein Mensch ist tot; also ist irgend ein totes ein lebendes Wesen?“ Er wäre aber, wenn die Minor ein wahrer kategorischer Satz wäre, ein gültiger Schluß der dritten Figur. Wollten wir nun mit Kant, solchen verschiedenen Aussageformen entsprechend, verschiedene Klassen von „Relation“ der Urteile annehmen, so hätten wir hier wieder neue „transszendentale“ Entdeckungen zu machen. In Wahrheit ist aber die besondere Aussageformel leicht abgestreift, indem der Existentialsatz „es gibt einen toten Menschen“ ganz und gar dasselbe besagt. Und somit, hoffe ich, wird man endlich einmal aufhören, hier sprachliche Unterschiede mit Unterschieden des Denkens zu verwechseln.

Wir sagten, wenn man nicht zugebe, daß zwischen Vorstellung und Urteil ein Unterschied wie zwischen Vorstellung und Begehren, d. h. ein Unterschied in der Weise der Beziehung zum Gegenstand bestehe, so leugne doch niemand, daß irgendein Unterschied zwischen beiden anerkannt werden müsse. Ein bloß äußerer Unterschied, eine bloße Verschiedenheit in den Ursachen oder Folgen könne aber dieser Unterschied offenbar nicht sein. Vielmehr sei er, wenn man die Verschiedenheit der Beziehungsweisen ausschließe, nur in zweifacher Art denkbar: entweder als ein Unterschied in dem, was gedacht wird, oder als ein Unterschied der Intensität, mit welcher es gedacht wird. Wir prüften beide Hypothesen. Die zweite erwies sich sofort als hinfällig. Aber auch die erste, zu der man zunächst eher geneigt sein konnte, zeigte sich bei näherer Betrachtung als völlig unhaltbar. Wenn eine noch immer sehr gewöhnliche Meinung dahin geht, daß die Vorstellung auf einen einfacheren, das Urteil auf einen zusammengesetzteren Gegenstand, auf eine Verbindung oder Trennung gehe, so wiesen wir dagegen nach, daß auch bloße Vorstellungen diese zusammengesetzteren Gegenstände, und andererseits auch Urteile jene einfacheren Gegenstände zum Inhalte haben. Wir zeigten, daß die Verbindung von Subjekt und Prädikat und andere derartige Kombinationen durchaus nicht zum Wesen des Urteils gehören. Wir begründeten dies durch Betrachtung des affirmativen wie negativen Existentialsatzes; wir bestätigten es durch den Hinweis auf unsere Wahrnehmungen und insbesondere unsere ersten Wahrnehmungen, und endlich durch die Rückführung der kategorischen, ja aller Arten von Aussagen auf Existentialsätze. So wenig also ein Unterschied der Intensität, so wenig kann ein Unterschied des Inhaltes es sein, was die Eigentümlichkeit des Urteils gegenüber der Vorstellung ausmacht. Somit bleibt nichts anderes übrig als, wie wir es getan, die Eigentümlichkeit des Urteils als eine Besonderheit in der Beziehung auf den immanenten Gegenstand zu begreifen.

§ 9. Ich glaube, die eben beendete Erörterung ist eine kräftige Bestätigung unserer These; so zwar, daß sie jeden Zweifel daran niederschlägt. Dennoch wollen wir wegen der fundamentalen Bedeutung der Frage den Unterschied von Vorstellung und Urteil nochmals und von einer anderen Seite her beleuchten. Denn nicht bloß die Unmöglichkeit sonstwie von ihm Rechenschaft zu geben, auch vieles andere weist uns auf die Wahrheit hin, die nach unserer Behauptung unmittelbar in der inneren Erfahrung vorliegt.

Vergleichen wir zu diesem Zwecke das Verhältnis von Vorstellung und Urteil mit dem Verhältnis zwischen zwei Klassen von Phänomenen, deren tiefgreifende Verschiedenheit in der Beziehung zum Objekt außer Frage steht: nämlich mit dem Verhältnis zwischen Vorstellungen und Phänomenen von Liebe oder Haß. So sicher es ist, daß ein Gegenstand, der zugleich vorgestellt und geliebt, oder zugleich vorgestellt und gehaßt wird, in zweifacher Weise intentional im Bewußtsein ist: so sicher gilt dasselbe auch in betreff eines Gegenstandes, den wir zugleich vorstellen und anerkennen, oder zugleich vorstellen und leugnen.

Alle Umstände sind hier und dort analog; alle zeigen, daß, wenn in dem einen, auch in dem anderen Falle eine zweite, grundverschiedene Weise des Bewußtseins zu der ersten hinzugekommen ist.

Betrachten wir dies im einzelnen.

Zwischen Vorstellungen finden wir keine Gegensätze außer die der Objekte, die in ihnen aufgenommen sind. Insofern Warm und Kalt, Licht und Dunkel, hoher und tiefer Ton u. dgl. Gegensätze bilden, können wir die Vorstellung des einen und des anderen entgegengesetzte nennen; und in einem anderen Sinne findet sich überhaupt auf dem ganzen Gebiete dieser Seelentätigkeiten kein Gegensatz.

Indem Liebe und Haß hinzutreten, tritt eine ganz andere Art von Gegensätzen auf. Ihr Gegensatz ist kein Gegensatz zwischen den Objekten, denn derselbe Gegenstand kann geliebt oder gehaßt werden: er ist ein Gegensatz zwischen den Beziehungen zum Objekt; gewiß ein

deutliches Zeichen, daß wir es hier mit einer Klasse von Phänomenen zu tun haben, bei welchen der Charakter der Beziehung zum Objekt ein durchaus anderer als bei den Vorstellungen ist.

Ein ganz analoger Gegensatz tritt aber unverkennbar auch dann in dem Bereiche der Seelenerscheinungen auf, wenn nicht Liebe und Haß, sondern Anerkennung und Leugnung auf die vorgestellten Gegenstände sich richten.

Ferner[1]. In den Vorstellungen findet sich keine Intensität außer der größeren oder geringeren Schärfe und Lebhaftigkeit der Erscheinung.

Indem Liebe und Haß hinzukommen, kommt eine ganz neue Gattung von Intensität hinzu, die größere oder geringere Energie, die Heftigkeit oder Mäßigung in der Gewalt dieser Gefühle.

In ganz analoger Weise finden wir aber auch eine vollkommen neue Gattung von Intensität in dem zur Vorstellung hinzutretenden Urteile. Denn das größere oder geringere Maß von Gewißheit in Überzeugung oder Meinung ist offenbar nichts, was dem Unterschiede in der Stärke der Vorstellungen verwandter genannt werden könnte als der Unterschied in der Stärke der Liebe.

Noch mehr. In den Vorstellungen wohnt keine Tugend und keine sittliche Schlechtigkeit, keine Erkenntnis und kein Irrtum. Das alles ist ihnen innerlich fremd, und höchstens in homonymer Weise können wir eine Vorstellung sittlich gut oder schlecht, wahr oder falsch nennen; wie z. B. eine Vorstellung schlecht genannt wird, weil, wer das Vorgestellte liebte, sündigen, und eine andere falsch, weil, wer das Vorgestellte anerkennte, irren würde; oder auch, weil in der Vorstellung eine Gefahr zu jener Liebe, eine Gefahr zu dieser Anerkennung gegeben ist[2].

---

[1] Zu dem hier Folgenden vgl. die Erörterungen des Anhangs und meine Untersuchungen zur Sinnespsychologie, auf welche ich in diesen verweise.

[2] Vgl., was schon Aristoteles in dieser Hinsicht bemerkt hat, in

Das Gebiet der Liebe und des Hasses zeigt uns also eine ganz neue Gattung von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, von welcher das Gebiet der Vorstellung nicht die leiseste Spur enthält. Indem Liebe und Haß zu den Vorstellungsphänomenen sich gesellen, tritt — wenigstens häufig, und da, wo es sich um zurechnungsfähige psychische Wesen handelt — das sittlich Gute und Böse in das Reich der Seelentätigkeit ein.

Doch auch hier gilt in bezug auf das Urteil Ähnliches. Denn die andere eben so neue und wichtige Gattung von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, an der, wie wir sagten, kein bloßes Vorstellen Teil hat, ist in ähnlicher Weise das Eigentum des Gebietes des Urteils wie die erstgenannte das Eigentum des Gebietes der Liebe und des Hasses ist. Wie die Liebe und der Haß Tugend oder Schlechtigkeit sind, so sind die Anerkennung oder Leugnung Erkenntnis oder Irrtum.

Endlich noch eines. Obwohl von den Gesetzen des Vorstellungslaufes nicht unabhängig, unterliegen doch Liebe und Haß, als eine besondere, in der ganzen Weise des Bewußtseins grundverschiedene Gattung von Phänomenen, noch besonderen Gesetzen der Sukzession und Entwickelung, welche vornehmlich die psychologische Grundlage der Ethik ausmachen. Sehr häufig wird ein Gegenstand wegen eines anderen geliebt und gehaßt, während er an und für sich in keiner von beiden Weisen oder vielleicht nur in einer entgegengesetzten uns bewegen würde. Und oft haftet die Liebe, einmal in dieser Weise übertragen, ohne Rücksicht auf den Ursprung bleibend an dem neuen Objekte.

Auch in dieser Hinsicht aber finden wir eine ganz analoge Tatsache bei den Urteilen. Auch bei ihnen kommen zu den allgemeinen Gesetzen des Vorstellungslaufes, deren Einfluß auf dem Gebiete des Urteils nicht zu verkennen

meiner Abhandlung „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“ S. 31 f.

ist, noch besondere Gesetze hinzu, die speziell für die Urteile Geltung haben, und in ähnlicher Beziehung zur Logik, wie die Gesetze der Liebe und des Hasses zur Ethik stehen. Wie eine Liebe aus der anderen nach besonderen Gesetzen entsteht, so wird ein Urteil aus dem anderen nach besonderen Gesetzen gefolgert.

So sagt denn mit Recht J. St. Mill in seiner Logik der Geisteswissenschaften: „In betreff des Glaubens werden die Psychologen immer durch spezifisches Studium nach den Regeln der Induktion zu untersuchen haben, welchen Glauben wir durch unmittelbares Bewußtsein haben, und nach welchen Gesetzen ein Glaube den anderen erzeugt; welches die Gesetze sind, kraft deren ein Ding, mit Recht oder mit Unrecht, von unserem Geiste als Beweis für ein anderes Ding angesehen wird. In bezug auf das Begehren werden sie ebenso zu untersuchen haben, welche Gegenstände wir ursprünglich begehren, und welche Ursachen uns dazu führen, Dinge zu begehren, die uns ursprünglich gleichgültig oder sogar unangenehm sind usw.“ [1]. Dem entsprechend verwirft er in seinen Noten zur Analyse von James Mill nicht bloß die Ansicht des Verfassers so wie Herbert Spencers, daß der Glaube in einer untrennbar festen Assoziation von Vorstellungen bestehe, sondern er leugnet auch, daß, wie diese beiden Denker notwendig annehmen mußten, der Glaube nur nach den Gesetzen der Ideenassoziation sich bilde. „Wäre dies der Fall“, sagt er, „so würde das Fürwahrhalten eine Sache der Gewohnheit und des Zufalls und nicht der Vernunft sein. Sicher ist eine Assoziation zwischen zwei Vorstellungen, so stark sie auch sein mag, kein hinreichender Grund des Fürwahrhaltens; sie ist kein Beweis dafür, daß die betreffenden Tatsachen in der äußeren Natur verbunden sind. Die Theorie scheint jeden Unterschied aufzuheben zwischen dem Fürwahrhalten des Weisen, welches durch Beweisgründe geleitet wird und den wirklichen Sukzessionen und

---

[1] Ded. u. Ind. Logik B. VI, Kap. 4, § 3.

Coexistenzen der Tatsachen in der Welt entspricht, und dem Fürwahrhalten eines Toren, welches durch irgendwelche zufällige Assoziation, welche die Vorstellung einer Sukzession oder Coexistenz in dem Geiste hervorruft, mechanisch hervorgebracht worden ist, einem Fürwahrhalten, das treffend charakterisiert wird durch die gemeinübliche Bezeichnung, ‚etwas für wahr halten, weil man es sich in den Kopf gesetzt hat'" [1].

Es wäre überflüssig, jetzt länger bei einem Punkte zu verweilen, der genügend klar und, mit geringen Ausnahmen, auch von allen Denkern anerkannt wird. Spätere Erörterungen werden das, was hier über die besonderen Gesetze der Urteile und der Gemütsbewegungen gesagt worden ist, noch mehr ins Licht setzen [2].

Unser Ergebnis ist also dieses: Aus der Analogie aller begleitenden Verhältnisse ist aufs neue ersichtlich, daß, wenn zwischen Vorstellung und Liebe, und überhaupt irgendwo zwischen zwei verschiedenen psychischen Phänomenen, auch zwischen Vorstellung und Urteil eine fundamentale Verschiedenheit der Beziehung zum Objekte angenommen werden muß.

§ 10. Fassen wir die Beweisgründe für diese Wahrheit kurz zusammen, so sind es folgende:

Erstens zeigt die innere Erfahrung unmittelbar die Verschiedenheit in der Beziehung auf den Inhalt, die wir für Vorstellung und Urteil behaupten.

Zweitens würde, wenn nicht ein solcher, überhaupt kein Unterschied zwischen ihnen bestehen. Weder die Annahme einer verschiedenen Intensität, noch die Annahme eines verschiedenen Inhaltes für die bloße Vorstellung und das Urteil ist haltbar.

Drittens endlich findet man, wenn man den Unterschied von Vorstellung und Urteil mit anderen Fällen

[1] a. a. O. Ch. XI, Note 108; I, p. 407.
[2] Buch IV und V. (Nicht zum Drucke gelangt).

psychischer Unterschiede vergleicht, daß von allen Eigentümlichkeiten, welche sich anderwärts zeigen, wo das Bewußtsein in völlig verschiedenen Weisen zu einem Gegenstande in Beziehung tritt, auch hier nicht eine einzige mangelt. Also, wenn nicht hier, so dürften wir wohl auch in keinem anderen Falle einen solchen Unterschied auf psychischem Gebiete anerkennen.

§ 11. Es bleibt uns nun noch eine Aufgabe zu lösen. Außer dem Irrtum in der gewöhnlichen Ansicht müssen wir auch den Anlaß des Irrtums nachweisen.

Die Ursachen der Täuschung waren, wie mir scheint, von doppelter Art. Der eine Grund war ein psychischer, d. h. eine psychische Tatsache, welche die Täuschung begünstigte; der andere ein sprachlicher.

Der psychische Grund scheint mir vorzüglich darin zu liegen, daß in jedem Akte des Bewußtseins, so einfach er auch sein mag, wie z. B. in dem, worin ich einen Ton vorstelle, nicht bloß eine Vorstellung, sondern zugleich auch ein Urteil, eine Erkenntnis beschlossen ist. Es ist dies die Erkenntnis des psychischen Phänomens im inneren Bewußtsein, deren Allgemeinheit wir früher nachwiesen[1]. Dieser Umstand, der manche Denker dazu veranlaßt hat, alle psychischen Phänomene unter den Begriff des Erkennens als unter eine einheitliche Gattung zu subsumieren, hat andere bestimmt, wenigstens Vorstellung und Urteil, weil sie nie getrennt erscheinen, in eins zu fassen, indem sie nur für die Phänomene, die, wie Gefühle und Bestrebungen, in besonderen Fällen hinzukommen, besondere neue Klassen aufstellten.

Ich brauche, um diese Bemerkung zu bestätigen, nur eine schon früher einmal angezogene Stelle aus Hamiltons Vorlesungen in Erinnerung zu bringen. „Es ist offenbar", sagte er, „daß jedes psychische Phänomen entweder ein Akt der Erkenntnis oder einzig und allein durch einen Akt

[1] Buch II, Kap. 3 m. Psych. v. emp. St.

der Erkenntnis möglich ist, denn das innere Bewußtsein ist eine Erkenntnis; und dies ist der Grund, weshalb viele Philosophen — wie Descartes, Leibniz, Spinoza, Wolff, Platner u. a. — dazu geführt wurden, die vorstellende Fähigkeit, wie sie sie nannten, die Fähigkeit der Erkenntnis, als das Grundvermögen der Seele zu betrachten, von dem alle anderen sich ableiteten. Die Antwort darauf ist leicht. Jene Philosophen beachteten nicht, daß, obwohl Lust und Unlust, Begierde und Willen bloß sind, insofern sie als seiend erkannt werden, dennoch in diesen Modifikationen ein absolut neues Phänomen hinzugekommen ist, welches nie in der bloßen Fähigkeit der Erkenntnis enthalten war, und daher auch nie daraus entwickelt werden konnte. Die Fähigkeit der Erkenntnis ist sicher die erste der Ordnung nach und insofern die conditio sine qua non der übrigen usw.[1]."

Wir sehen, weil kein psychisches Phänomen möglich ist, außer insofern es von innerer Erkenntnis begleitet ist, so glaubt Hamilton, ein Erkennen sei der Ordnung nach das erste in uns, und unterscheidet, indem er das Vorstellen mit ihm in eines faßt, nur noch für Gefühl und Streben besondere Klassen. In der Tat ist es aber nicht richtig, daß ein Erkennen der Ordnung nach das erste ist, da ein solches zwar in jedem und darum auch in dem ersten psychischen Akte auftritt, aber nur sekundär. Das primäre Objekt des Aktes ist nicht immer erkannt (sonst könnten wir nie etwas falsch beurteilen) und auch nicht immer beurteilt (sonst würden die Frage und Untersuchung darüber wegfallen), sondern oft und in den einfachsten Akten nur vorgestellt. Und auch hinsichtlich des sekundären Objekts bildet die Erkenntnis in gewisser Weise nur das zweite Moment, indem sie wie jedes Urteil die Vorstellung des Beurteilten zur Vorbedingung hat, also diese (wenn auch nicht zeitlich, doch der Natur nach) das Frühere ist.

Auf dieselbe Weise, wie Hamilton für die Erkenntnis,

[1] Lectures on Metaphysics I, p. 187.

könnte man auch für das Gefühl den ersten Platz in der Ordnung der Phänomene in Anspruch nehmen und infolge davon auch dieses mit Vorstellung und Urteil konfundieren. Denn, wie wir gesehen haben, kommt auch ein Gefühl als sekundäres Phänomen in jedem psychischen Akte vor[1]. Wenn dieses nicht oder doch nicht so häufig wie die Allgemeinheit der begleitenden inneren Wahrnehmung zu einem ähnlichen Mißgriffe veranlaßte, so erklärte sich dies nur daraus, daß einerseits die Allgegenwart der Gefühle nicht so allgemein erkannt wurde, und andererseits gewisse Vorstellungen uns wenigstens relativ gleichgültig lassen, und dieselbe Vorstellung zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen, ja entgegengesetzten Gefühlen begleitet ist[2]. Die innere Wahrnehmung dagegen besteht immer und wechsellos mit derselben Fülle der Überzeugung, und wenn sie einem Unterschiede der Intensität unterliegt, so ist es ein solcher, der mit einer Intensität des von ihr begleiteten Phänomens in gleichem Grade steigt und fällt[3].

Dies also ist, was ich den psychischen Grund des Irrtums nannte.

§. 12. Zu ihm kommt, wie gesagt, auch ein sprachlicher.

Wir können nicht erwarten, daß Verhältnisse, die sogar scharfsinnigen Denkern der Anlaß einer Täuschung wurden, nicht auch auf die gewöhnlichen Ansichten einen Einfluß gewonnen haben sollten. Aus diesem aber erwächst die Sprache des Volkes. Und so müssen wir von vorn herein vermuten, daß unter den Namen, mit welchen das gemeine Leben die psychischen Tätigkeiten zu bezeichnen pflegt, sich einer finde, welcher auf Vorstellungen wie Urteile, aber auf kein anderes Phänomen anwendbar, beide wie zu einer

[1] S. Buch II, Kap. 3, § 6 m. Psych. v. emp. St. — Vgl. aber auch die Erörterungen im Anhang und meine Untersuchungen zur Sinnespsychologie, auf die sie verweisen.

[2] Vgl. ebend.

[3] S. ebend. § 4

einheitlichen, weiteren Klasse gehörig zusammenfaßt. Dies zeigt sich in der Tat. Wir nennen Vorstellen und Urteilen mit gleicher Ungezwungenheit ein Denken; auf ein Fühlen oder Wollen dagegen können wir den Ausdruck nicht wohl anwenden, ohne der Sprache Gewalt anzutun. Auch finden wir in fremden Sprachen, antiken wie modernen, Bezeichnungen, die in demselben Umfange gebräuchlich sind.

Wer die Geschichte der wissenschaftlichen Bestrebungen kennt, wird mir nicht widersprechen, wenn ich diesem Umstand einen hindernden Einfluß zuschreibe. Wenn sehr berühmte Philosophen der Neuzeit, ein um das andere Mal, sogar dem Paralogismus der Äquivokation erlegen sind, wie sollte nicht eine Gleichheit der Benennung bei der Klassifikation eines Erscheinungsgebietes verführerisch für sie gewesen sein? Whewell in seiner Geschichte der inductiven Wissenschaften zeigt solche Versehen und andere ihnen verwandte Fehler in reichen Beispielen; denn wie zu einem Verbinden, wo keine Gleichheit, so führte die Sprache oft zu einem Unterscheiden, wo keine Verschiedenheit vorlag, und die Scholastiker waren nicht die einzigen, die Distinktionen auf bloße Worte gründeten. Es ist also sehr natürlich, wenn die Homonymie des Namens „Denken“ in unserem Falle nachteilig gewirkt hat.

§ 13. Aber weit mehr ohne Zweifel hat eine andere Eigenheit des sprachlichen Ausdrucks die Erkenntnis des richtigen Verhältnisses erschwert.

Die Aussage eines Urteils ist, man kann sagen, durchgehends ein Satz, eine Verbindung mehrerer Worte, was sich auch von unserem Standpunkte leicht begreifen läßt. Es hängt damit zusammen, daß eine Vorstellung die Grundlage eines jeden Urteiles ist, und daß bejahende und verneinende Urteile hinsichtlich des Inhalts, auf den sie sich beziehen, übereinstimmen, indem das negative Urteil nur den Gegenstand leugnet, den das entsprechende affirmative anerkennt. Obwohl der Ausdruck des Urteils der vorzügliche Zweck sprachlicher Mitteilung war, so war es daher sehr nahe gelegt,

den einfachsten sprachlichen Ausdruck, das einzelne Wort, nicht für sich allein dazu zu verwenden. Benützte man es für sich als den Ausdruck der einem Urteilspaare gemeinsam zu Grunde liegenden Vorstellung, und fügte man, um Ausdrücke für die Urteile selbst zu erhalten, eine doppelte Art von Flektion oder auch eine doppelte Art von stereotypen Wörtchen (wie „sein“ und „nicht sein“) hinzu, so ersparte man durch diesen einfachen Kunstgriff dem Gedächtnis die Hälfte der Leistung, indem dieselben Namen in den affirmativen und in den entsprechenden negativen Urteilen Verwendung fanden. Außerdem hatte man den Vorteil, bei der Weglassung jener Ergänzungszeichen den Ausdruck einer anderen Klasse von Phänomenen, der Vorstellungen, rein für sich zu besitzen, welcher, da die Vorstellungen auch für Begehren und Fühlen die Grundlage sind, in Fragen, in Ausrufungen, in Befehlen u. s. f. noch weitere treffliche Dienste leisten konnte.

So konnte es nicht fehlen, daß längst vor den Anfängen eigentlich wissenschaftlicher Forschung der Ausdruck des Urteils eine Zusammensetzung aus mehreren unterscheidbaren Bestandteilen geworden war.

Danach bildete man sich die Ansicht, das Urteil selbst müsse ebenfalls eine Zusammensetzung, und zwar — da die Mehrzahl der Worte Namen, Ausdrücke von Vorstellungen, sind — eine Zusammensetzung von Vorstellungen sein [1]. Und stand einmal dieses fest, so schien ein unterscheidendes Merkmal des Urteils von der Vorstellung gegeben, und man fühlte sich nicht aufgefordert näher zu untersuchen, ob dies der ganze Unterschied zwischen Vorstellung und Urteil sein könne, ja ob ihre Verschiedenheit nur irgendwie in dieser Weise sich begreifen lasse.

Nach allem dem vermögen wir es uns recht wohl zu erklären, weshalb das wahre Verhältniss zwischen zwei funda-

---

[1] Man vergleiche zum Beleg das erste Kapitel der Aristotelischen Schrift De Interpretatione.

mental verschiedenen Klassen psychischer Erscheinungen so lange Zeit verborgen blieb.

§. 14. Inzwischen hat natürlich die falsche Wurzel mannigfache Schösslinge des Irrtums hervorgetrieben, welche in weiter Verzweigung nicht bloß über das Gebiet der Psychologie, sondern auch über das der Metaphysik und Logik sich ausbreiteten. Das ontologische Argument für das Dasein Gottes ist nur eine ihrer Früchte. Die gewaltigen Kämpfe, welche die mittelalterlichen Schulen über essentia und esse, ja über esse essentiae und esse existentiae führten, geben von den convulsivischen Anstrengungen einer energischen Denkkraft Zeugnis, welche sich müht des unverdaulichen Elementes Herr zu werden. Thomas, Scotus, Occam, Suarez — alle beteiligen sich lebhaft an dem Kampfe; jeder hat in der Polemik, keiner in seinen positiven Aufstellungen Recht. Immer dreht sich die Frage nur darum, ob die Existenz des Wesens eine andere, oder ob sie dieselbe Realität wie das Wesen sei. Scotus, Occam, Suarez leugnen mit Recht, daß sie eine andere Realität sei (was besonders Scotus sehr hoch anzurechnen und schier bei ihm wie ein Wunder zu betrachten ist); aber sie fallen in Folge dessen in den Irrtum, die Existenz eines jeden Dinges gehöre zum Wesen des Dinges selbst, sie betrachten dieselbe als seinen allgemeinsten Begriff. Hier war nun der Widerspruch der Thomisten im Rechte, obwohl ihre Kritik den eigentlich schwachen Punkt nicht traf und sich vornehmlich auf die Grundlage gemeinsamer irriger Annahmen stützte. Wie, riefen sie, die Existenz eines jeden Dinges sein allgemeinster Begriff? — Das ist unmöglich! — Würde doch seine Existenz sich dann aus seiner Definition ergeben, und folglich die Existenz des Geschöpfes so selbstevident und von vorn herein notwendig wie die des Schöpfers selber sein. Aus der Definition eines kreatürlichen Seins ergibt sich nicht mehr, als daß es ohne Widerspruch, also möglich ist. Das Wesen einer Kreatur ist demnach ihre blosse Möglichkeit, und jede wirkliche Kreatur ist aus zwei Bestand-

teilen, aus einer realen Möglichkeit und einer realen Wirklichkeit zusammengesetzt, deren eine von der anderen im Existentialsatz ausgesagt wird, und die sich ähnlich wie nach Aristoteles Materie und Form in den Körpern zueinander verhalten. Die Grenzen der Möglichkeit sind natürlich auch die der in ihr aufgenommenen Wirklichkeit. Und so ist die Existenz, die an sich etwas Schrankenloses und Allumfassendes wäre, in der Kreatur eine beschränkte. Anders ist es bei Gott. Er ist das in sich selbst notwendig Seiende, auf welches alles Zufällige zurückweist. Er ist also nicht aus Möglichkeit und Wirklichkeit zusammengesetzt. Sein Wesen ist seine Existenz; die Behauptung, daß er nicht sei, ein Widerspruch. Und eben darum ist er unendlich. In keiner Möglichkeit aufgenommen, ist die Existenz bei ihm unbeschränkt; und so ist er der Inbegriff aller Realität und Vollkommenheit.

Das sind hochfliegende Spekulationen, die aber niemanden mehr mit sich über die Wolken erheben werden. Bezeichnend ist es aber, daß ein eminenter Denker, wie Thomas von Aquin sicher einer war, wirklich mittels eines solchen Beweises die unendliche Vollkommenheit des Urgrundes der Welt dargetan zu haben glaubte. Ich brauche hienach nicht mehr auf die allbekannten Beispiele der neueren Metaphysik zu verweisen, welche den nachteiligen Einfluß irriger Anschauungen über die Urteile und das, was damit in nächstem Zusammenhange steht, nicht minder anschaulich machen können[1].

§. 15. Auch in der Logik hat die Verkennung des Wesens der Urteile mit Notwendigkeit weitere Irrtümer erzeugt. Ich habe den Gedanken nach dieser Seite in seine Konsequenzen verfolgt und gefunden, daß er zu nichts Geringerem als zu einem völligen Umsturz aber auch zu einem Wiederaufbau der elementaren Logik führt. Und Alles wird

[1] Einwirkungen auf Kants Transzendentalphilosophie wurden im vorausgehenden berührt.

dann einfacher, durchsichtiger und exakter. Nur in einigen Beispielen will ich den Kontrast zwischen den Regeln dieser reformierten Logik und der althergebrachten nachweisen, indem uns hier die vollständige Durchführung und Begründung natürlich zu lange aufhalten und zu weit von unserem Thema abführen würde[1].

An die Stelle der früheren Regeln von den kategorischen Schlüssen treten als Hauptregeln, die eine unmittelbare Anwendung auf jede Figur gestatten, und für sich allein zur Prüfung eines jeden Syllogismus vollkommen ausreichend sind, folgende drei:

1. Jeder kategorische Syllogismus enthält vier Termini, von denen zwei einander entgegengesetzt sind und die beiden anderen zweimal zu stehen kommen.

2. Ist der Schlußsatz negativ, so hat jede der Prämissen die Qualität und einen Terminus mit ihm gemein.

3. Ist der Schlußsatz affirmativ, so hat die eine Prämisse die gleiche Qualität und einen gleichen Terminus, die andere die entgegengesetzte Qualität und einen entgegengesetzten Terminus.

Das sind Regeln, die ein Logiker der alten Schule zunächst nicht ohne Grauen hören wird. Vier Termini soll

---

[1] Zum Behuf meiner Vorlesungen über Logik, die ich im Winter 1870/71 an der Würzburger Hochschule hielt, habe ich eine auf die neue Basis gegründete logische Elementarlehre vollständig und systematisch ausgearbeitet. Da sie nicht bloß bei meinen Zuhörern, sondern auch bei Fachmännern in der Philosophie, denen ich davon Mitteilung machte, Interesse erregte, so ist es meine Absicht, sie nach vollendeter Herausgabe meiner Psychologie nochmals zu revidieren und zu veröffentlichen. Die Regeln, die ich hier im Texte beispielsweise folgen lasse, werden, mit den übrigen, in dieser Schrift jene sorgfältige Begründung finden, die man bei einem Widerspruch gegen die gesamte Tradition seit Aristoteles gewiß zu verlangen berechtigt ist. Übrigens werden viele vielleicht von selbst die notwendige Verkettung mit der dargelegten Ansicht von der Natur des Urteils erkennen. Vgl. hiezu Franz Hillebrand, Neuere Theorien von den kategorischen Schlüssen.

jeder Syllogismus haben: und er hat die Quaternio terminorum immer als Paralogismus verdammt[1]. Negative Schlußsätze sollen lauter negative Prämissen haben: und er hat immer gelehrt, daß aus zwei negativen Prämissen nichts gefolgert werden könne. Auch unter den Prämissen des affirmativen Schlußsatzes soll sich ein negatives Urteil finden: und er hätte darauf geschworen, daß er unumgänglich zwei affirmative Prämissen verlange. Ja, für einen kategorischen Schluß aus affirmativen Prämissen ist gar kein Raum gelassen: und er hatte doziert, daß die affirmativen Prämissen die vorzüglichsten seien, indem er, wo eine negative sich dazu gesellte, diese als die „pejor pars" bezeichnete. Von „allgemein" und „partikulär" endlich hört man in den neuen Regeln gar nichts: und er hatte diese Ausdrücke sozusagen immer im Munde geführt. Und haben nicht seine alten Regeln sich bei der Prüfung der Syllogismen so geeignet erwiesen, daß nun umgekehrt wieder die tausend an ihrem Maßstabe gemessenen Schlüsse für sie selbst Probe und Bewährung sind? Sollen wir den berühmten Schluß: „Alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, also ist Cajus sterblich", und alle seine Begleiter nicht mehr als bündig anerkennen? — Das scheint eine unmögliche Zumutung.

Doch so schlimm steht die Sache auch nicht. Da die Fehler, aus welchen die früheren Regeln der Syllogistik entsprangen, in der Verkennung der Natur der Urteile nach

[1] In der allerneuesten Zeit hat auch ein englischer Logiker, Boole, richtig erkannt, daß manche kategorische Syllogismen vier Termini haben, von denen zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzt seien. Andere haben ihm beigepflichtet, und auch A. Bain, der in seiner Logik ausführlich über Booles Zusätze zur Syllogistik berichtet, gibt seine Zustimmung unzweideutig zu erkennen (I, p. 205). Obwohl Boole diese Syllogismen mit vier Terminis nur neben Syllogismen mit drei Terminis stellt, statt die Quaternio terminorum als allgemeine Regel anzuerkennen, und obwohl die ganze Weise seiner Ableitung mit der meinigen keine Ähnlichkeit hat: so war sie mir doch interessant als ein Zeichen, daß man auch jenseits des Kanals an dem Gesetze der Dreiheit der Termini zu zweifeln anfängt

Inhalt und Form bestanden, so glichen sie, bei der Anwendung derselben konsequent festgehalten, meistens ihre nachteilige Wirkung selber aus[1]. Von allen Schlüssen, die man nach den bisherigen Regeln für richtig erklärte, waren nur die nach vier Modis gefolgerten ungültig, wogegen auf der anderen Seite freilich auch eine nicht unbedeutende Zahl richtiger Modi übersehen wurde[2].

Schädlicher waren die Folgen in der Lehre von den so genannten unmittelbaren Schlüssen. Nicht bloß ist z. B. die richtige Regel für die Konversion, daß jeder kategorische Satz simpliciter konvertibel ist (man muß nur über das wahre Subjekt und über das wahre Prädikat im Klaren sein), sondern man erklärte nach den alten Regeln auch viele Konversionen für gültig, die in Wahrheit ungültig sind, und umgekehrt. Bei den so genannten Schlüssen durch Subalternation und Opposition ergibt sich dasselbe[3]. Auch stellt sich, wenn man kritisch die alten Regeln mit einander vergleicht, seltsam genug heraus, daß sie zuweilen miteinander im Widerspruch stehen, so daß, was nach der einen als gültig nach der anderen als ungültig zu bezeichnen wäre.

§. 16. Doch wir überlassen es einer künftigen Revision der Logik, dies im Einzelnen auszuführen und zu bewähren[4].

[1] Sagte man z. B. infolge des Mißverständnisses der Sätze: zum richtigen kategorischen Schlusse gehören drei Termini, so bewirkte dasselbe Mißverständnis, daß man im einzelnen Schlusse drei Termini sah, wo in Wahrheit vier gegeben waren.

[2] Letzteres wurde auch von den vorerwähnten englischen Logikern bereits erkannt. Die vier ungültigen Modi, von denen ich spreche, sind in der dritten Figur Darapti und Felapton und in der vierten Bamalip und Fesapo.

[3] Unzulässig ist die Konversion eines sogenannten allgemein bejahenden in einen partikulär bejahenden Satz; die gewöhnlichen Schlüsse durch Subalternation sind sämtlich ungültig, und von denen durch Opposition die Schlüsse auf die Unwahrheit der sogenannten konträren so wie die auf die Wahrheit der sogenannten subkonträren Urteile.

[4] Vgl. die inzwischen erschienene Abhandlung von Franz Hille-

Uns gehen hier weniger die nachteiligen Folgen an, welche die Verkennung der Natur des Urteils für Logik oder Metaphysik hatte, als diejenigen, welche für die Psychologie sich ergaben und, wegen des Verhältnisses der Psychologie zur Logik, allerdings auch für diese ein neues Hindernis fruchtbarer Entwickelung wurden. Die bisherige Psychologie hat, man kann sagen, durchwegs die Erforschung der Gesetze der Entstehung der Urteile in ungebührlicher Weise vernachlässigt; und dies kam daher, weil man immer Vorstellen und Urteilen als „Denken" zu einer Klasse zusammenrechnete, und mit der Erforschung der Gesetze der Aufeinanderfolge der Vorstellungen auch für die Urteile das Wesentliche getan glaubte. So sagt selbst ein so eminenter Psychologe wie Hermann Lotze: „In bezug auf die Urteilskraft und Einbildungskraft werden wir ohne Bedenken zugeben, daß diese beiden nicht zu dem angeborenen Besitze der Seele gehören, sondern Fertigkeiten sind, die sich durch die Bildung des Lebens, die eine langsam, die andere schnell entwickeln. Wir werden zugleich zugestehen, daß zur Erklärung ihrer Entstehung nichts als die Gesetze des Vorstellungslaufes nötig sind"[1]. Hier zeigt sich der Grund des großen Versäumnisses unverhüllt. Er lag in der mangelhaften Klassifikation, die Lotze von Kant überkommen hatte.

Richtiger hat hier J. St. Mill geurteilt. In den früher von uns zitirten Stellen sahen wir ihn mit Nachdruck eine spezifische Erforschung der Gesetze des Fürwahrhaltens als unumgängliches Bedürfnis betonen. Eine bloße Ableitung aus den Gesetzen des Vorstellungsverlaufes schien ihm in keiner Weise genügend. Aber die Vorstellungsverbindung, die Zusammensetzung von Subjekt und Prädikat, die er bei sonst sehr richtigen Ansichten über die Natur des Urteils immer noch für wesentlich hielt, ließ den Charakter des

brand, Neuere Theorien der kategorischen Schlüsse, welche bei dem, was ich hier berührte, eingehender verweilt.

[1] Mikrokosmus 1. Aufl., I, S. 192.

selben als einer besonderen, den andern ebenbürtigen Grundklasse nicht hinreichend hervortreten. Und so ist es gekommen, daß nicht einmal Bain, der Mill so nahe stand die von ihm gegebenen Winke zur Ausfüllung einer weitklaffenden Lücke der Psychologie benützt hat.

Das Wort, welches die Scholastik von Aristoteles ererbt hatte, „parvus error in principio maximus in fine“ hat also in unserem Falle nach jeder Seite hin sich bewährt.

Viertes Kapitel.

Einheit der Grundklasse für Gefühl und Willen.

§ 1. Nachdem Vorstellung und Urteil als verschiedene Grundklassen psychischer Phänomene festgestellt sind, haben wir uns noch in betreff unserer zweiten Abweichung von der herrschenden Klassifikation zu rechtfertigen. Wie wir Vorstellung und Urteil trennen, so vereinigen wir Gefühl und Willen.

Hier sind wir nicht so sehr wie im früheren Punkte Neuerer; denn von Aristoteles bis herab auf Tetens, Mendelssohn und Kant hat man allgemein bloß eine Grundklasse für Fühlen und Streben angenommen; und unter den psychologischen Autoritäten der Gegenwart sahen wir Herbert Spencer nur zwei Seiten des Seelenlebens, eine kognitive und eine affektive, unterscheiden. Doch dies soll uns bei der Wichtigkeit der Frage nicht abhalten, mit der gleichen Sorgfalt und unter Benutzung der sämtlichen uns zu Gebote stehenden Hilfsmittel unsere Lehre zu begründen und zu sichern.

Wir halten hier denselben Gang wie bei der Untersuchung über das Verhältnis von Vorstellung und Urteil ein; wir berufen uns daher vor allem auf das Zeugnis unmittelbarer Erfahrung. Die innere Wahrnehmung, sagen wir, zeigt deutlich hier den Mangel, wie dort das Vorhandensein eines fundamentalen Unterschiedes; und hier eine wesentliche Übereinstimmung, wie dort eine völlige Verschiedenheit in der Weise der Beziehung zum Objekt.

Wenn wirklich der rückständige Teil der psychischen

Phänomene, von welchem wir jetzt handeln, einen ähnlich tiefgreifenden Unterschied wie das vorstellende und urteilende Denken zeigte; wenn wirklich auch zwischen Fühlen und Streben von der Natur selbst eine scharfe Grenzlinie vorgezeichnet wäre: so könnten vielleicht in die Bestimmung der eigentümlichen Natur der einen und anderen Klasse Irrtümer sich einmischen; aber die Abgrenzung der Gattungen, die Angabe, welche Erscheinungen der einen und welche der anderen Gattung angehörten, würde sicher ein Leichtes sein. So wird man ohne Zögern sagen, daß „Mensch“ eine bloße Vorstellung, „es gibt Menschen“ ein Fürwahrhalten ausdrücke, auch wenn man über die Natur des Urteils völlig im unklaren ist; und Ähnliches gilt für das ganze Gebiet der einen und anderen Gattung des Denkens. Aber bei der Frage, was ein Gefühl und was ein Begehren, Wollen oder Streben sei, verhält es sich ganz anders; und ich wenigstens weiß in Wahrheit nicht, wo die Grenze zwischen beiden Klassen eigentlich liegen sollte. Zwischen den Gefühlen der Lust und Unlust und dem, was man gewöhnlich Wollen oder Streben nennt, stehen andere Erscheinungen in der Mitte; und zwischen den Extremen mag der Abstand groß erscheinen. Wenn man aber die mittleren Zustände mit in Betracht zieht; wenn man immer nur das nächststehende mit dem nächststehenden Phänomene vergleicht: so zeigt sich auf dem gesamten Gebiete nirgends eine Kluft, sondern ganz allmählich finden die Übergänge statt.

Betrachten wir als Beispiel die folgende Reihe: Traurigkeit — Sehnsucht nach dem vermißten Gute — Hoffnung, daß es uns zuteil werde — Verlangen, es uns zu verschaffen — Mut, den Versuch zu unternehmen — Willensentschluß zur Tat. Das eine Extrem ist ein Gefühl, das andere ein Willen; und sie scheinen weit voneinander abzustehen. Wenn man aber auf die Zwischenglieder achtet und immer nur die nächststehenden miteinander vergleicht, zeigt sich da nicht überall der innigste Anschluß und ein fast unmerklicher Übergang? — Wenn wir klassifizierend

in Gefühle und Strebungen sie scheiden wollen, zu welcher von beiden Grundklassen sollen wir die einzelnen rechnen? — Wir sagen: „ich fühle Sehnsucht", „ich fühle Hoffnung". „ich fühle ein Verlangen, mir dieses zu verschaffen", „ich fühle Mut, dieses zu versuchen"; — nur, daß er einen Willensentschluß fühle, wird wohl keiner sagen: ist darum vielleicht hier die Grenzmarke und gehören alle Mittelglieder noch der Grundklasse der Gefühle an? Wenn wir durch den Sprachgebrauch des Volkes uns bestimmen lassen, werden wir allerdings so urteilen; und in der Tat verhalten wenigstens die Traurigkeit über die Entbehrung und die Sehnsucht nach dem Besitze sich etwa so, wie sich die Leugnung eines Gegenstandes und die Anerkennung seines Nichtseins zueinander verhalten. Aber liegt nicht demungeachtet schon in der Sehnsucht ein Keim des Strebens? und sprießt dieser nicht auf in der Hoffnung, und entfaltet sich, bei dem Gedanken an ein etwaiges eigenes Zutun, in dem Wunsche zu handeln und in dem Mute dazu; bis endlich das Verlangen danach zugleich die Scheu vor jedem Opfer und den Wunsch jeder längeren Erwägung überwiegt und so zum Willensentschluß gereift ist? — Sicher, wenn wir diese Reihe von Phänomenen nun doch einmal in eine Mehrheit von Grundklassen zerteilen wollen, so dürfen wir die mittleren Glieder ebensowenig mit dem ersten Gliede dem letzten unter dem Namen Gefühl, als mit dem letzten Gliede dem ersten unter dem Namen Willen oder Strebung entgegensetzen: vielmehr wird nichts übrig bleiben, als jedes Phänomen für sich als eine besondere Klasse zu betrachten. Dann aber, glaube ich, ist es für jeden unverkennbar, daß die Unterschiede der Klassen hier keine so tief einschneidenden Differenzen wie die zwischen Vorstellung und Urteil, oder zwischen ihnen und allen übrigen psychischen Phänomenen sind; und so nötigt uns der Charakter unserer inneren Erscheinungen, die Einheit derselben natürlichen Grundklasse über das ganze Reich des Fühlens und Strebens auszudehnen[1].

[1] Es ist interessant und lehrreich, das vergebliche Bemühen der

§ 2. Wenn die Grundklasse für die Phänomene des Gefühls und Willens dieselbe ist, so muß, nach dem von

Psychologen um eine feste Grenzbestimmung zwischen Gefühl und Willen oder Streben zu beobachten. Sie widersprechen dabei dem herkömmlichen Sprachgebrauche; und der eine widerspricht dem anderen, ja nicht selten sogar sich selbst. Kant rechnet schon die hoffnungslose Sehnsucht nach anerkannt Unmöglichem zum Begehrungsvermögen, und ich zweifle kaum, daß er auch die Reue dazu gerechnet haben würde; und doch stimmt dies ebensowenig mit der gewöhnlichen Weise der Bezeichnung, da man von einem Gefühle der Sehnsucht spricht, als mit seiner Definition des Begehrungsvermögens als „Vermögens durch seine Vorstellungen Ursache von den Wirklichkeiten der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein" (s. o. S. 21). Hamilton wundert sich über die, wie er anerkennt, sehr häufige Konfusion von Erscheinungen der beiden Klassen, da es doch so leicht sei, die natürliche Grenzscheide zwischen ihnen zu erkennen (Lect. on Metaph. II, p. 433); aber seine wiederholten Bemühungen, eine genaue Bestimmung dafür zu geben, zeigen, daß dies keineswegs eine leichte Sache ist. Er bestimmt, wie wir schon hörten, daß die Gefühle objektlos im vollen Sinne des Wortes, daß sie „subjektivisch subjektiv" seien (II, 432; vgl. o. S. 18), während nach ihm die Strebungen alle auf ein Objekt gerichtet sind; und hierin, sollte man meinen, werde man ein einfaches und leicht anwendbares Kriterium besitzen: aber so sicher dies der Fall sein müßte, wenn die Bestimmung der Eigentümlichkeit der Erscheinungen entspräche, so wenig konnte Hamilton bei ihrer tatsächlichen Unrichtigkeit mit ihr ausreichen; selbst bei den entschiedensten Gefühlen, wie Freude und Trauer, wird eben jeder sagen, auch sie schienen ihm ein Objekt zu zu haben. Da macht denn Hamilton noch einen anderen Unterschied obwohl vielleicht nicht ohne einigen Widerspruch zum ersten, geltend; er bestimmt, daß das Gefühl es bloß mit Gegenwärtigem zu tun habe, während die Strebung auf Zukünftiges sich richte. — „Lust und Unlust", sagt er, „als Gefühle, gehören ausschließlich der Gegenwart an, während die Strebung sich einzig und allein auf die Zukunft bezieht; denn Strebung ist ein Verlangen, ein Trachten, entweder den gegenwärtigen Zustand dauernd zu erhalten, oder ihn gegen einen anderen zu vertauschen" (II, p. 633). Diese Bestimmungen sind nicht wie die vorigen in der Art verfehlt, daß der einen von ihnen in Wahrheit kein psychisches Phänomen entspräche. Das ist aber auch ihr einziges Lob; denn die Scheidung des Gebietes nach Gegenwart und Zukunft ist sowohl unvollständig als willkürlich. Sie ist unvollständig, denn wohin sollen wir jene Gemütsbewegungen rechnen, die nicht auf Gegenwärtiges oder Zukünftiges, sondern wie die Reue und das Dankgefühl auf Vergangenes sich beziehen? — Man müßte wohl für sie eine dritte

uns angenommenen Prinzipe der Einteilung, die Weise der Beziehung des einen und anderen Bewußtseins eine wesentlich verwandte sein. Was aber sollen wir als den gemeinsamen Charakter ihrer Richtung auf die Gegenstände an-

Klasse bilden. Doch das wäre das geringere Übel; viel schlimmer ist die Willkürlichkeit, mit welcher, in Rücksicht auf verschiedene Zeitbestimmungen der Objekte, psychische Erscheinungen, die sich vorzüglich nahe stehen, hier in verschiedene Grundklassen zu sondern wären. So z. B. gehen die Phänomene, die man als Wünsche zu bezeichnen pflegt, teils auf Zukünftiges, teils auf Gegenwärtiges, teils auf Vergangenes. Ich wünsche dich oft zu sehen; ich möchte, ich wäre ein reicher Mann; ich wünschte, ich hätte das nicht getan; das sind Beispiele, welche die drei Zeiten vertreten; und wenn die letzten beiden Wünsche unfruchtbar und aussichtslos sind, so bleibt doch, wie Kant, Hamiltons vorzüglichste Autorität, anerkennt, der allgemeine Charakter des Wunsches dabei gewahrt. Es kann aber sogar geschehen, daß, indem einer wünscht, sein Bruder sei glücklich in Amerika angekommen, sein Wunsch sich auf Vergangenes bezieht, ohne darum auf etwas zu gehen, dessen Unmöglichkeit offenbar ist. Sollen wir nun die psychischen Zustände, welche die Sprache hier unter dem Namen der Wünsche vereinigt, als in keiner Weise enger verwandt betrachten? sollen wir sie voneinander scheiden, um einen Teil mit den Willensakten, einen anderen mit Lust und Unlust, einen dritten mit der für die Vergangenheit zu bildenden Klasse zu vereinigen? Ich glaube, keinem entgeht, wie ungerechtfertigt und widernatürlich ein solches Verfahren wäre. Es ist demnach auch dieser Versuch einer Grenzbestimmung zwischen Gefühl und Willen völlig verunglückt. Kein Wunder daher, wenn die Konfusion zwischen Gefühlen und Strebungen, die Hamilton an andern tadelte, ihm selbst in keiner Weise erspart bleibt. Hört man die Begriffsbestimmungen, die er von den spezielleren Erscheinungen gibt, so wird man oft schwerlich erraten, zu welcher von seinen zwei Grundklassen er die eine oder andere rechnen wollte. Die Eitelkeit definiert er als „den Wunsch anderen zu gefallen aus Begierde von ihnen geachtet zu werden" und rechnet sie — zu den Gefühlen (II, p. 519); und ebendazu rechnet er die Reue und die Scham, d. i. „die Furcht und Sorge, die Mißachtung anderer sich zuzuziehen"; als ob nicht bei beiden ihre Richtung auf ein Objekt, und — bei der einen an sich schon, bei der anderen nach der Definition, die Hamilton gibt — ihre Beziehung auf etwas nicht Gegenwärtiges aufs deutlichste ersichtlich wäre. Dieser vollständige Mißerfolg eines so angesehenen Denkers bestätigt, glaube ich, in einer schlagenden Weise, was ich über den Mangel einer von der Natur selbst vorgezeichneten, deutlichen Abgrenzung zwischen den angeblichen zwei Grundklassen bemerkt habe.

geben? Auch hierauf muß, wenn unsere Ansicht richtig ist, die innere Erfahrung antworten. Sie tut dies wirklich und liefert so noch unmittelbarer den Beweis für die Einheit der höchsten Klasse.

Wie die allgemeine Natur des Urteils darin besteht, daß eine Tatsache angenommen oder verworfen wird, so besteht nach dem Zeugnisse der inneren Erfahrung auch der allgemeine Charakter des Gebietes, welches uns jetzt vorliegt, in einem gewissen Annehmen oder Verwerfen; nicht in demselben, aber in einem analogen Sinne. Wenn etwas Inhalt eines Urteils werden kann, insofern es als wahr annehmlich oder als falsch verwerflich ist, so kann es Inhalt eines Phänomens der dritten Grundklasse werden, insofern es als gut genehm (im weitesten Sinne des Wortes) oder als schlecht ungenehm sein kann. Es handelt sich, wie dort um Wahrheit und Falschheit, hier um Wert und Unwert eines Gegenstandes.

Ich glaube, niemand wird meine Worte so verstehen, als wollte ich sagen, die Phänomene dieser Klasse seien Erkenntnisakte, vermöge deren Güte oder Schlechtigkeit, Wert oder Unwert in gewissen Gegenständen wahrgenommen werde; doch bemerke ich ausdrücklich, um jede solche Auslegung vollends unmöglich zu machen, daß dies eine gänzliche Verkennung meiner wahren Meinung wäre. Einmal, würde ich ja sonst diese Phänomene zu den Urteilen rechnen; ich trenne sie aber von ihnen als eine besondere Klasse; und dann, würde ich die Vorstellungen von Güte und Schlechtigkeit, Wert und Unwert für diese Klasse von Phänomenen allgemein voraussetzen, während dies so wenig der Fall ist, daß ich vielmehr zeigen werde, wie alle derartigen Vorstellungen erst aus der inneren Erfahrung dieser Phänomene entspringen. Auch die Vorstellungen von Wahrheit und Falschheit werden, wie wohl niemand bezweifelt, im Hinblick auf Urteile und unter Voraussetzung ihrer uns zuteil. Wenn wir sagen, jedes anerkennende Urteil sei ein Fürwahrhalten, jedes verwerfende ein Fürfalschhalten, so bedeutet dies also nicht, daß jenes in einer

Prädikation der Wahrheit von dem Fürwahrgehaltenen, dieses in einer Prädikation der Falschheit von dem Fürfalschgehaltenen bestehe; unsere früheren Erörterungen haben vielmehr dargetan, daß, was die Ausdrücke bedeuten, eine besondere Weise intentionaler Aufnahme eines Gegenstandes, eine besondere Weise der psychischen Beziehung zu einem Inhalte des Bewußtseins ist. Nur das ist richtig, daß, wer etwas für wahr hält, nicht bloß den Gegenstand anerkennt, sondern dann, auf die Frage, ob der Gegenstand anzuerkennen sei, auch das Anzuerkennensein des Gegenstandes, d. h. (denn nichts anderes bedeutet der barbarische Ausdruck) die Wahrheit des Gegenstandes ebenfalls anerkennen wird. Und damit mag der Ausdruck „Fürwahrhalten" zusammenhängen. Der Ausdruck „Fürfalschhalten" aber wird in analoger Weise sich erklären.

Ebenso bedeuten uns denn die Ausdrücke, die wir hier in analoger Weise gebrauchen, „als gut genehm sein", „als schlecht ungenehm sein", nicht, daß in den Phänomenen dieser Klasse Güte einem als gut Genehmen, oder Schlechtigkeit einem als schlecht Ungenehmen zugeschrieben werde, vielmehr bedeuten auch sie eine besondere Weise der Beziehung der psychischen Tätigkeit auf einen Inhalt. Nur das ist auch hier richtig, daß einer, dessen Bewußtsein sich in solcher Weise auf einen Inhalt bezieht, die Frage, ob der Gegenstand von der Art sei, daß man zu ihm in die betreffende Beziehung treten könne, infolge davon bejahen wird; was dann nichts anderes heißt, als ihm Güte oder Schlechtigkeit, Wert oder Unwert zuschreiben.

Ein Phänomen dieser Klasse ist nicht ein Urteil: „dies ist zu lieben", oder „dies ist zu hassen" (das wäre ein Urteil über Güte oder Schlechtigkeit); aber es ist ein Lieben oder Hassen.

Im Sinne der gegebenen Erläuterung wiederhole ich also jetzt ohne Besorgnis mißverstanden zu werden, daß es sich analog wie bei den Urteilen um Wahrheit oder Unwahrheit bei den Phänomenen dieser Klasse um Güte und Schlechtigkeit, um Wert oder Unwert der Gegenstände

handelt. Und diese charakteristische Beziehung zum Objekte ist es, die, wie ich behaupte, bei Begehren und Wollen so wie bei allem, was wir Gefühl oder Gemütsbewegung nennen, die innere Wahrnehmung in gleich unmittelbarer und evidenter Weise erkennen läßt.

§ 3. Beim Streben, Begehren und Wollen darf, was ich sage, als allgemein anerkannt betrachtet werden. Hören wir darüber einen der hervorragendsten und einflußreichsten Verteidiger der fundamentalen Scheidung von Gefühl und Willen.

Lotze, wo er diejenigen bekämpft, welche das Wollen als ein Wissen fassen und sagen, das „ich will" sei gleich einem zuversichtlichen „ich werde", setzt das Wesen des Wollens in eine Billigung oder Mißbilligung, also in ein Gutfinden oder Schlechtfinden. „Nur die Gewißheit vielleicht, daß ich handeln werde", sagt er, „mag gleichgeltend sein mit dem Wissen meines Wollens, aber dann wird in dem Begriffe des Handelns jenes eigentümliche Element der Billigung, der Zulassung oder Absicht eingeschlossen sein, welches den Willen zum Willen macht." Und wiederum, gegen diejenigen gewendet, welche den Willen als eine gewisse Macht zum Wirken begreifen wollen, erklärt er: „Diese Billigung nun, durch welche unser Wille den Entschluß, welchen die drängenden Beweggründe des Vorstellungslaufes ihm darbieten, als den seinigen adoptiert, oder die Mißbilligung, mit welcher er ihn von sich zurückweist, beide würden denkbar sein, auch wenn keiner von beiden die geringste Macht besäße, bestimmend und verändernd in den Ablauf der inneren Ereignisse einzugreifen"[1]. — Was ist diese Billigung oder Mißbilligung, von der Lotze spricht? Es ist klar, daß er nicht ein Gut- und Schlechtfinden im Sinne eines praktischen Urteils meint, da er die Urteile, wie wir sahen, zur Klasse der Vorstellungen rechnet. Was lehrt er also

[1] Mikrokosmus, 1. Aufl., I, p. 280.

anderes, als daß das Wesen des Wollens in einer besonderen Beziehung der psychischen Tätigkeit auf den Gegenstand als gut oder schlecht bestehe?

Ähnlich könnten wir Stellen von Kant und von Mendelssohn, den vorzüglichsten Begründern der üblichen Dreiteilung, anführen, die dafür sprechen, daß eine solche Beziehung auf den Gegenstand als gut oder schlecht den Grundcharakter eines jeden Begehrens ausmache[1]. Doch wir greifen lieber sogleich in das Altertum zurück, um das Zeugnis der antiken Psychologie mit dem der modernen zu verbinden.

Aristoteles spricht hier mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt. „Gut" und „begehrbar" sind ihm gleichbedeutende Ausdrücke. „Der Gegenstand des Begehrens" (τὸ ὀρεκτόν), sagt er in seinen Büchern von der Seele, „ist das Gute oder das als gut Erscheinende"; und am Anfange seiner Ethik erklärt er: „Jede Handlung und jede Wahl scheint nach einem Gute zu streben; weshalb man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet hat, wonach alles strebt"[2]. Daher identifiziert er auch die Zweckursache mit dem Guten[3]. Dieselbe Lehre erhielt sich dann im Mittelalter. Thomas von Aquin lehrt mit aller Klarheit, daß, wie das Denken zu einem Objekt als erkennbarem, das Begehren zu ihm als gutem in Beziehung trete. So könne es geschehen, daß ein und dasselbe Gegenstand ganz heterogener psychischer Tätigkeiten sei[4].

Wir sehen an diesen Beispielen, wie die hervorragendsten Denker verschiedener Perioden hinsichtlich des Strebens und Wollens in der Anerkennung der von uns geltend gemachten Erfahrungstatsache einig sind, wenn sie auch vielleicht nicht alle in gleicher Weise ihre Bedeutung würdigen.

---

[1] Vgl. Mendelssohn, Gesammelte Schriften IV, p. 122 ff.

[2] De Anim. III, 10. Eth. Nic. I, 1. Metaph. Λ, 7. Vgl. auch Rhet. I, 6.

[3] Metaph. Λ, 10 u. anderwärts.

[4] Vgl. z. B. Summ. Theol. P. I. Q. 80. A. 1 ad 2.

§ 4. Wenden wir uns zu den andern Phänomenen, um die es sich handelt, und namentlich zu Lust und Unlust, die am meisten als Gefühle von dem Willen gesondert zu werden pflegen. Ist es richtig, daß auch hier die innere Erfahrung jene eigentümliche Weise der Beziehung zum Inhalte, jenes „als gut Genehmsein“ oder „als schlecht Ungenehmsein“ als Grundcharakter der Erscheinungen mit Klarheit erkennen läßt? Handelt es sich auch hier deutlich in ähnlicher Weise um den Wert und Unwert, wie beim Urteile um die Wahrheit und Falschheit der Gegenstände? — Was mich betrifft, so scheint mir dies bei ihnen nicht minder einleuchtend als beim Begehren.

Weil man aber glauben könnte, daß eine Voreingenommenheit hierbei im Spiele sei und mich die Erscheinungen mißdeuten lasse, so will ich mich auch hier wieder zugleich auf die Zeugnisse anderer berufen.

Hören wir auch in diesem Punkte vor allem Lotze. „War es eine ursprüngliche Eigentümlichkeit des Geistes“, sagt er in seinem Mikrokosmus [1], „Veränderungen nicht nur zu erfahren, sondern sie auch vorstellend wahrzunehmen, so ist es ein ebenso ursprünglicher Zug desselben, sie nicht nur vorzustellen, sondern in Lust und Unlust auch des Wertes inne zu werden, den sie für ihn haben.“ Unmittelbar darauf äußert er sich ähnlich: „Im Gefühle der Lust wird die Seele sich der Übung ihrer Kräfte als einer Steigerung in dem Werte ihres Daseins bewußt.“ So wiederholt er noch öfter den Gedanken und hält bei höheren wie niederen Gefühlen gleichmäßig ihn fest. Der eigentliche Kern des sinnlichen Triebes ist nach ihm „immer nur ein Gefühl, das in Lust und Unlust uns den Wert eines vielleicht nicht zur bewußten Einsicht kommenden körperlichen Zustandes verrät“ [2]; und „die sittlichen Grundsätze jeder Zeit waren Aussprüche des wertempfindenden Gefühles“; sie „wurden stets von dem Gemüte in

[1] Mikrokosmus 1. Aufl., I, p. 261.
[2] Ebend. p. 277.

einer anderen Weise gebilligt als die Wahrheiten der Erkenntnis“ [1].

Wie sich Lotze das Empfinden des Wertes in dem Gefühle denkt, wage ich nicht mit voller Sicherheit zu bestimmen; daß er aber das Gefühl selbst nicht als die Erkenntnis eines Wertes ansah, ist unzweifelhaft, nicht bloß wegen einzelner Äußerungen [2], sondern auch schon darum,

[1] Mikrokosmus 1. Aufl., p. 268.

[2] So setzte er in der eben mitgeteilten Stelle die Billigung durch das Gefühl als eine „andere Weise der Billigung“ jeder Anerkennung einer Wahrheit entgegen. Und p. 262 sagt er, die Gefühle der Lust oder Unlust würden „immer von uns auf irgend eine unbekannte Förderung oder Störung gedeutet werden“. Die Annahme folgt also erst dem Fühlen, wenn auch vielleicht auf dem Fuße. — Fragen wir aber, warum jene Gefühle immer so gedeutet werden, so bekommen wir von Lotze, wie mir scheint, keine ganz genügende Antwort. Daß die Vorstellung einer Lust ohne eine gleichzeitige Förderung wie die, auf welche wir sie nach Lotze deuten, eine Kontradiktion enthalten würde, scheint nicht seine Ansicht: woher also jene Notwendigkeit oder unüberwindliche Neigung? — Wir, auf unserem Standpunkte, können, glaube ich, die Frage beantworten. Mit derselben Notwendigkeit, mit welcher jemand dem Objekte eines anerkennenden oder verwerfenden Urteils infolge dieses Urteils Wahrheit zuschreibt, mit derselben Notwendigkeit schreibt er bei der Ausübung einer Tätigkeit der dritten Grundklasse infolge dieser Tatigkeit ihrem Objekte einen Wert oder Unwert zu (s. o. S. 83). So denn auch bei Lust und Unlust. Haben wir also eine von Lust begleitete sinnliche Empfindung, so schreiben wir der Empfindung einen Wert zu, und insoweit ist der Prozeß offenbar notwendig. Wir werden aber alsbald weiter geführt. Indem wir z. B. bemerken, daß die angenehmen Empfindungen von gewissen körperlichen Prozessen abhängen, werden uns notwendig auch diese wegen ihrer Folgen wertvoll sein; und vermöge der eigentümlichen Gesetze, welche wir später für dieses Gebiet der Seelenerscheinungen festzustellen haben, wird es dann geschehen, daß sie allmählich auch ohne Berücksichtigung der Folgen Gegenstand unserer Liebe und Wertschätzung werden. Ja es kann dazu kommen, daß wir ihnen Vorzüge beilegen, für deren Annahme wir nicht den mindesten vernünftigen Anhalt besitzen, wie wenn wir ohne jede Erfahrung, daß wohlschmeckende Speisen der Gesundheit zuträglicher seien, ihnen um ihres Wohlgeschmackes willen auch diese gute Eigenschaft zuschrieben. Hat ja der Aberglaube des Volkes in dem Golde, weil es in anderer Hinsicht sich vielfach wertvoll und nützlich erwies, infolgedessen auch ein treffliches Heilmittel vermutet.

weil er es sonst seiner ersten Klasse untergeordnet haben würde. Danach scheint aber der Ausdruck nur mehr in einer Weise, und zwar im Sinne unserer Anschauung sich rechtfertigen zu lassen. Es ist auch bemerkenswert, daß Lotze nicht bloß sagt, daß das Gefühl Wert und Unwert empfinde, und es so zu dem Gegenstand als gut und schlecht in Beziehung setzt, sondern bei ihm auch ganz derselben Bezeichnung „billigen" sich bedient, die er zuvor angewandt hatte, um das „eigentümliche Element, welches den Willen zum Willen macht", zu benennen. Umgekehrt sagt er ein anderes Mal für „Wollen" „herzliche Teilnahme"[1], ein Ausdruck, der gewöhnlich für Phänomene von Lust und Leid gebraucht wird. Wie sollte nicht in dieser Übertragung der am meisten charakteristischen Benennungen des einen Gebietes auf das andere ein unwillkürliches, aber bedeutungsvolles Zeugnis für die wesentliche Verwandtschaft in der Beziehungsweise der beiderseitigen Erscheinungen zu ihren Objekten und somit für ihre Zusammengehörigkeit zu einer Grundklasse liegen?

Hamilton — denn auch diesen großen Verteidiger der Sonderstellung der Gefühle wollen wir nicht unberücksichtigt lassen — nennt mit ganz ähnlichen Ausdrücken wie Lotze „Lust und Unlust" „eine Schätzung des relativen Wertes der Objekte"[2], wobei wir es freilich ihm selbst überlassen müssen, diesen Ausspruch mit dem, wie er uns lehrte, „subjektivisch subjektiven" Charakter der Gefühle in Einklang zu bringen. Solche Äußerungen, welche die Beziehung der Gefühlsphänomene auf die Gegenstände als

Doch gibt es in unserem Falle auch spezifische Erfahrungen, die einen sehr weitgehenden Zusammenhang von Lust und organischer Förderung erkennen lassen, und so eine vernünftigere Vermutung gestatten, es möge auch in dem einzelnen, vorliegenden Falle dasselbe gelten. Auch diese mögen, wenn nicht allgemein, doch in der Regel zu den vorher besprochenen Motiven hinzukommen und mit ihnen zusammenwirken.

[1] Ebend. p. 280.

[2] Lect. on Metaph. I, p. 188.

gut und schlecht deutlich anerkennen, kehren bei ihm auch anderwärts, ja sehr häufig wieder[1].

Kant endlich, in seiner Kritik der Urteilskraft, bezeichnet gerade da, wo er Gefühl und Begehren scheiden will, beide als ein Wohlgefallen, nur das eine als uninteressiertes, das andere als praktisches. Näher untersucht, läuft dies darauf hinaus, daß man in dem Gefühle bloß an der Vorstellung eines Gegenstandes, in dem Begehren an der Existenz eines Gegenstandes ein Interesse habe: und auch dieser Unterschied würde aufgehoben, wenn es sich zeigen sollte, daß, was Kant hier Gefühl nennt, in Wahrheit auf jene Vorstellung selbst als seinen Gegenstand gerichtet ist. In einer früheren Schrift aber sagt Kant geradezu: „Man hat es in unseren Tagen allerst einzusehen angefangen, daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und daß beide ja nicht miteinander müssen verwechselt werden“[2].

Solche Zeugnisse aus dem Munde der am meisten hervorragenden Gegner sind gewiß von unleugbarer Bedeutung. Und auch hier verbinden sich mit den modernen[3]

---

[1] Vgl. ebenda II, p. 434 ff. besonders p. 436 Nr. 3 u. 4.

[2] Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (I, S. 109), eine Schrift aus dem Jahre 1763.

[3] Einige andere, freilich sehr unfreiwillige neuere Zeugnisse für den übereinstimmenden Charakter von Gefühl und Willen führt Herbart an. Wenn man die Psychologen nach dem Ursprunge der Grenze zwischen Fühlen und Begehren fragt, sagt er: „drehen sich ihre Erklärungen im Zirkel“ .... Maaß in dem Werke über die Gefühle (S. 39 des I. T.) erklärt Fühlen durch Begehren („ein Gefühl ist angenehm, so fern es um seiner selbst willen begehrt wird“), aber eben derselbe, in dem Werke über die Leidenschaften (S. 2, vgl. S. 7) sagt: es sei ein bekanntes Naturgesetz, zu begehren was als gut, zu verabscheuen, was als böse vorgestellt werde. Wobei die Frage entsteht, was denn gut, und was denn böse sei? Darauf nun erhalten wir die Antwort: die Sinnlichkeit stelle als gut vor das, wovon sie angenehm affiziert werde usw. Und hiermit sind wir im Zirkel herum geführt. — Hoffbauer, in seinem Grundrisse der Erfahrungsseelenlehre, fängt die Kapitel vom Gefühlsvermögen und Begehrungs-

die übereinstimmenden Aussagen längst vergangener Perioden. Wie wenig es richtig ist, daß man, wie Kant meinte, erst zu seiner Zeit ein besonderes Vermögen, welches sich auf etwas als gut bezieht, dem, welches auf etwas als wahr gerichtet ist, zur Seite zu stellen anfing, hat uns unser historischer Überblick gelehrt. Die ältere Psychologie, so weit und so lange Aristoteles sie beherrschte, schied ja in diesem Sinne Denken und Begehren. In dem Begehren — so sehr entschränkte sie den Ausdruck — waren auch die Gefühle von Lust und Unlust und überhaupt alles, was nicht ein vorstellendes oder urteilendes Denken ist, begriffen. Hierin lag, was uns bei unserer Frage vorzüglich interessiert, die Anerkennung, daß die Relation zu den Objekten als guten oder schlechten, die wir als den allgemeinen wesentlichen Grundcharakter der Gefühle behaupten, bei ihnen nicht minder als beim Begehren und Wollen gegeben sei. Dasselbe zeigen die Aussprüche des Aristoteles über die Beziehung der begleitenden Lust zur Vollkommenheit des Aktes, die man in der Nikomachischen Ethik findet, und die wir bei der Untersuchung über das Bewußtsein erwähnt haben, sowie einige Stellen seiner Rhetorik[1]. Die Peripatetische Schule des Mittelalters, insbesondere Thomas von Aquin in seiner interessanten Lehre von dem Zusammenhange der Gemütsbewegungen vertritt aufs Unzweideutigste dieselbe Anschauung[2].

Auch die Sprache des gewöhnlichen Lebens deutet darauf hin, daß bei Lust und Unlust eine Beziehung zum

---

vermögen so an: „Wir sind uns mancher Zustände bewußt, welche wir uns bestreben hervorzubringen, diese nennen wir angenehm; gewisse Vorstellungen erzeugen in uns das Bestreben ihren Gegenstand wirklich zu machen, dies nennen wir Begehren“ usw. Hier ist einerlei Grund, das Bestreben, den Gefühlen und Begierden untergelegt. (Lehrbuch zur Psychologie T. 2, Abschn. 1, Kap. 4, § 96).

[1] S. Buch II, Kap. 3, § 6 m. Psych. v. emp. St. und Rhet. I, 11, besonders p. 1370, a, 16; II, 4, p. 1381, a, 6.

[2] Summ. Theol. P. II, 1. Q. 26 ff.

Gegenstand bestehe, die derjenigen des Wollens wesentlich verwandt ist. Sie liebt es, Ausdrücke, die sie zunächst auf dem einen Gebiete anwandte, dann auf das andere zu übertragen. So nennen wir angenehm das, was uns Lust, unangenehm das, was uns Unlust gewährt, wir sprechen aber auch von einem Genehmsein und einer Genehmigung auf der Seite des Willens. Ebenso wurde das „Placet“ im Sinne einer Gutheißung offenbar aus dem Gebiete des Gefühls auf einen Willensentschluß übertragen; und nicht minder deutlich hat der deutsche Ausdruck „gefallen“ in „tue, was dir gefällt!“ oder „ist Ihnen etwas gefällig?“ u. s. f. dasselbe erfahren. Ja selbst das Wort „Lust“ wird in der Frage: „hast du Lust?“ zur unverkennbaren Bezeichnung einer Willensrichtung. Andererseits ist der „Unwillen“ kaum ein Wille zu nennen, obwohl der Ausdruck daher entlehnt ist, und der „Widerwillen“ als Bezeichnung gewisser Erscheinungen des Ekels ist unverkennbar der Name eines Gefühls geworden.

Die Sprache tut aber mehr als daß sie gewisse Namen von Erscheinungen des einen auf Erscheinungen des anderen Gebietes überträgt. Sie hat in den Ausdrücken „Liebe“ und „Haß“ ein Mittel der Bezeichnung, das in ganz eigentlicher Weise bei jedem Phänomen in dem gesamten Bereiche anwendbar ist. Denn, sind sie auch in dem einen oder anderen Fall minder üblich, so versteht einer doch, wenn man sie gebraucht, was damit gemeint ist, und erkennt, daß sie ihrer eigentlichen Bedeutung nicht entfremdet werden. Das Einzige, was in solchen Fällen gegen sie spricht, ist, daß der Sprachgebrauch hier spezielleren Bezeichnungen den Vorzug zu geben pflegt. Denn in Wahrheit sind sie in einem sehr gewöhnlich, obwohl nicht ausschließlich damit verbundenen Sinne Ausdrücke, welche die unserer dritten Grundklasse eigentümliche Weise der Beziehung zum Gegenstande in ihrer Allgemeinheit kennzeichnen.

Die Zusammenstellungen von „Lust und Liebe“ „lieb und leid“ und dgl. zeigen den Ausdruck „Liebe“ auf die

entschiedensten Gefühle angewandt. Und wenn wir sagen „lieblich", „häßlich", was meinen wir anderes als eine Lust oder Unlust erweckende Erscheinung? Andererseits weisen Äußerungen wie „es beliebt mir", „tue was dir lieb ist" deutlich auf Phänomene des Willens hin. In dem Satze „er hat eine Vorliebe für wissenschaftliche Beschäftigung" ist etwas ausgesprochen, was vielleicht manche zu dem Gefühle rechnen, während es andere für eine habituelle Richtung des Willens erklären werden. Ebenso überlasse ich es anderen, zu entscheiden, ob bei Namen wie „mißliebig", „unliebsam", „Liebling" („Lieblingspferd" und „Lieblingsstudium" miteinbegriffen) mehr Gründe für die Einordnung des Liebens, von dem die Rede ist, in das Gebiet, das sie Gefühle nennen, oder in das, welches sie dem Willen zuweisen, sich anführen lassen. Was mich betrifft, so glaube ich, daß es als allgemeinerer Ausdruck auch in diesem einzelnen Falle beide umspannt.

Wer sich nach etwas sehnt, der liebt es zu haben; wer über etwas trauert, dem ist das unlieb, worüber er trauert; wer sich über etwas freut, liebt, daß es so ist; wer etwas tun will, liebt es zu tun (wenn nicht an und für sich, so doch in Rücksicht auf diese oder jene Folge) u. s. f., und die genannten Akte sind nicht etwas, was bloß mit einem Lieben zusammen besteht, sondern sie selbst sind Akte der Liebe. So zeigt sich, daß „gut sein" und „irgendwie zu lieben sein" so wie andererseits „schlecht sein" und „irgendwie zu hassen sein" dasselbe besagen, und wir sind gerechtfertigt, wenn wir den Ausdruck „Liebe" zum Namen unserer dritten Grundklasse wählten, indem wir dabei, wie schon bemerkt, wie man bei Begehren und Wollen ähnlich zu tun pflegt, den Gegensatz miteinbegriffen.

Als Ergebnis unserer Erörterung dürfen wir also aussprechen, daß die innere Erfahrung deutlich die Einheit der Grundklasse für Gefühl und Willen offenbart. Sie tut es, indem sie uns zeigt, daß nirgends zwischen ihnen eine scharf gezogene Grenze ist, und daß ein gemeinsamer Charakter ihrer Beziehung auf den Inhalt sie von den übrigen psychi-

schen Phänomenen unterscheidet. Was die Philosophen der verschiedensten Richtung und selbst die, welche das Gebiet in zwei Grundklassen sondern, darüber äußerten, wies deutlich auf diesen gemeinsamen Charakter hin und bestätigte, ebenso wie die Sprache des Volkes, die Richtigkeit unserer Beschreibung der inneren Erscheinungen.

§. 5. Verfolgen wir weiter den Plan unserer Untersuchung.

Als es sich darum handelte, Vorstellung und Urteil als zwei verschiedene Grundklassen psychischer Phänomene zu erweisen, begnügten wir uns nicht damit, das direkte Zeugniß der Erfahrung anzurufen; vielmehr haben wir auch gezeigt, daß der große Unterschied, der unleugbar zwischen dem einen und anderen Phänomene besteht, gänzlich auf Rechnung der verschiedenen Weise ihrer Beziehung zum Objekte zu setzen ist. Von diesem Unterschiede abgesehen, würde jedes Urteil mit einer Vorstellung sich gedeckt haben und umgekehrt. Werfen wir jetzt in betreff der Gefühle und des Willens die gleiche Frage auf. Wäre, wer keinerlei Unterschied in der Weise des Bewußtseins zwischen einem Fühlen von Freude und Schmerz und einem Wollen anerkennte, vielleicht ebenfalls außerstande irgend etwas als unterscheidend namhaft zu machen? würde auch zwischen ihnen jede Verschiedenheit dann ausgeglichen sein? — Sicher ist dieses nicht der Fall.

Wir haben früher gesehen, wie zwischen dem Fühlen einer Freude oder eines Schmerzes und dem Wollen im eigentlichsten Sinne eine Reihe von Seelenzuständen so zu sagen in der Mitte steht, von welchen man nicht recht weiß, ob sie bei einer Scheidung des Gebietes in Gefühl und Willen besser der einen oder anderen Seite zugerechnet werden. Sehnsucht, Hoffnung, Mut und andere Erscheinungen gehören hieher. Gewiß wird niemand behaupten, jede dieser Klassen sei von der Art, daß sich außer einer etwaigen Besonderheit der Beziehung zum Objekte kein Unterschied dafür angeben lasse. Eigentümlichkeiten der Vorstellungen

und Eigentümlichkeiten der Urteile, die ihnen zugrunde liegen, dienen dazu, die eine von der anderen zu unterscheiden; und an solche Unterschiede hat man sich darum gehalten, da man in älterer wie neuerer Zeit Versuche machte, sie definierend gegeneinander abzugrenzen. Dies hat schon Aristoteles in seiner Rhetorik, so wie in der Nikomachischen Ethik getan, und andere wie z. B. Cicero im vierten Buch der Tusculanae Quaestiones sind seinem Beispiele gefolgt. Später finden wir ähnliche Versuche bei Kirchenvätern wie Gregor von Nyssa, Augustinus und anderen, und in einem vorzüglichen Maße im Mittelalter bei Thomas von Aquin in seiner Prima Secundae. Wiederum begegnen sie uns in der Neuzeit bei Descartes in seiner Abhandlung über die Leidenschaften, bei Spinoza im dritten Teile seiner Ethik, wohl dem verdienstvollsten des ganzen Werkes; ferner bei Hume, Hartley, James Mill usf. bis auf unsere Zeit.

Natürlich konnten solche Definitionen, indem sie die einzelne Klasse nicht bloß gegen eine, sondern gegen jede andere abgrenzen wollten, nicht immer von dem Gegensatze absehen, welcher dieses Gebiet, wie Anerkennung und Leugnung das der Urteile durchdringt, und ebenso mußten sie auf die Unterschiede in der Stärke der Phänomene mitunter Rücksicht nehmen. Mehr aber ist in der Tat nicht nötig, und im übrigen mit den zuvor erwähnten Mitteln bei der Bestimmung eines jeden zu diesem Gebiete gehörigen Klassenbegriffes vollkommen auszureichen; womit selbstverständlich nicht gesagt sein soll, daß jeder Versuch, den man mit ihrer Hilfe gemacht hat, auch wirklich gelungen sei.

Lotze, der in seiner medizinischen Psychologie hinsichtlich verschiedener Klassen, die er zu den Gefühlen rechnet, denselben Weg der Definition betritt, enthält sich dagegen in betreff der Besonderheit des Wollens eines jeden solchen Versuches, indem er ihn für notwendig erfolglos hält. „Vergeblich“, sagt er, „sucht man das Vorhandensein des Wollens zu leugnen, ebenso vergeblich, als wir uns be-

mühen würden, seine einfache Natur, die nur unmittelbar sich erleben läßt, durch umschreibende Erklärungen zu verdeutlichen[1]". Dies ist auf seinem Standpunkt konsequent geurteilt[2]; richtig aber scheint es mir in keiner Weise. Jedes Wollen partizipiert an dem gemeinsamen Charakter unserer dritten Grundklasse; und wer darum das Gewollte als etwas, was jemand lieb ist, bezeichnet, hat dadurch schon einigermaßen und in äußerster Allgemeinheit die Natur der Willenstätigkeit gekennzeichnet. Fügt man dann Bestimmungen über die Besonderheit des Inhaltes, über die Eigentümlichkeit der Vorstellung und des Urteils hinzu, die dem Wollen zugrunde liegen, so ergänzt sich die erste Angabe in ähnlicher Weise zu einer genau abgrenzenden Definition, wie in anderen Fällen die einer Klasse von Gefühlen. Jedes Wollen geht auf ein Tun, von dem wir glauben, daß es in unserer Macht liege, auf ein Gut, welches als Folge des Wollens selbst erwartet wird. An diese spezialisierenden Bestimmungen hat schon Aristoteles gerührt, indem er das Wählbare als ein durch Handeln zu erreichendes Gut bezeichnete. Eingehender haben James Mill und Alexander Bain die besonderen Bedingungen des Phänomens, die in den zugrunde liegenden Vorstellungen und Urteilen gegeben sind, analysiert. Diese Analysen, selbst wenn einer das eine oder andere noch daran auszusetzen fände, werden doch, glaube ich, in jedem, der sie beachtet, die Überzeugung erwecken, daß man wirklich auch das Wollen in ähnlicher Weise und mit ähnlichen Mitteln wie die einzelnen Klassen der Gefühle definieren kann, und daß

---

[1] Mikrokosmus 1. Aufl. I, S. 280.

[2] Kant und Hamilton haben freilich die Konsequenz nicht gezogen; aber einerseits waren sie bei ihren Versuchen wenig glücklich, anderseits so weit sie Erfolg hatten, geben sie dadurch nur selbst gegen ihren Grundgedanken eines fundamentalen Klassenunterschiedes Zeugnis. So Kant, wenn er das Wohlgefallen des Willens, als Wohlgefallen am Sein, dem Wohlgefallen des Gefühles als dem uninteressierten Wohlgefallen, welches durch die bloße Vorstellung befriedigt ist, gegenübergestellt. (S. o. S. 89.)

es nicht so unbeschreiblich einfach ist, wie Lotze uns lehrte[1].

§ 6. Wenn wir indessen sagten, daß das Wollen durch Hinzufügung von solcherlei Bestimmungen zum allgemeinen Begriffe der Liebe definierbar sei, so meinen wir damit nicht, daß jemand, der das spezielle Phänomen nie selbst in sich erfahren hätte, durch die Definition zu vollkommener Klarheit darüber gelangen könnte. Dies ist keineswegs der Fall. Es besteht in dieser Beziehuug ein großer Unterschied zwischen der Definition des Wollens und der Begriffsbestimmung einer besonderen Klasse von Urteilen durch Angabe der Gattung des Inhaltes, auf welchen sie anerkennend oder verwerfend gerichtet sind. Wenn man nur irgendwelche bejahende und verneinende Urteile gefällt hat, so kann man sich jedes andere Urteil anschaulich vorstellen, sobald man weiß, worauf es bejahend oder verneinend gerichtet ist. Hätte sich dagegen jemand auch noch so häufig liebend und hassend betätigt und in mannigfachen Abstufungen der Stärke, so würde doch für ihn, wenn er nie in specie etwas gewollt hätte, aus der Angabe der Besonderheit des Wollens in den erwähnten Beziehungen das Phänomen in seiner eigentümlichen Natur nie vollkommen vorstellbar werden. Wenn Lotze nichts anderes hätte sagen wollen, so würden wir uns vollkommen mit ihm einverstanden erklären.

Aber dies ist nichts, was nicht ebenso für andere spezielle Klassen, die man gewöhnlich dem Gefühle unterordnet, gelten würde; denn auch von ihnen zeigt, um mich eines Ausdruckes von Lotze selbst zu bedienen, jede eine besondere Färbung. Wer nur Gefühle der Freude und der Trauer gehabt hätte, dem würde durch eine Definition des Hoffens oder Fürchtens dessen innere Eigentümlichkeit unmöglich vollkommen anschaulich werden; ja schon hinsichtlich verschiedener Arten von Freude gilt dasselbe: die

[1] Im fünften Buche werden wir uns eingehend mit der Frage zu beschäftigen haben.

Freude des guten Gewissens und die Lust bei angenehmer Erwärmung, die Freude beim Anblick eines schönen Gemäldes und die Lust beim Wohlgeschmacke einer Speise sind nicht etwa bloß quantitativ, sie sind qualitativ voneinander verschieden, und ohne eine spezifische Erfahrung würde die Angabe des besonderen Objekts zur Erweckung einer vollkommen entsprechenden Vorstellung nicht führen können.

Um dieser qualitativen Verschiedenheiten willen wird man allerdings zugeben müssen, daß innerhalb des Gebietes der Liebe noch Unterschiede in der Weise der Beziehung zum Objekte bestehen. Aber damit ist nicht gesagt, daß nicht die Einheit derselben Grundklasse alle Phänomene der Liebe umfasse. Wie vielmehr zwischen qualitativ verschiedenen Farben, so besteht auch zwischen qualitativ verschiedenen Phänomenen der Liebe eine wesentliche Verwandtschaft und Übereinstimmung. Auch der Vergleich mit dem Gebiete des Urteils macht dies deutlich. Auch hier fehlt es nicht an Unterschieden in der Weise der Beziehung zum Objekt, wie denn vor allem der Unterschied von Anerkennen und Verwerfen ganz offenbar als ein solcher zu betrachten ist[1]. Man nennt sie mit Recht qualitativ verschieden. Dennoch erstreckt sich, da sie in ihrem allgemeinen Charakter miteinander übereinstimmen, die Einheit derselben Grundklasse über beide, und ihre Scheidung, obwohl ebenfalls durch die Natur vorgezeichnet, ist doch keine, welche auch nur annähernd eine ähnlich fundamentale Bedeutung wie die zwischen Vorstellung und Urteil hätte. Ganz dasselbe gilt in unserem Falle. Ja, es ist womöglich noch einleuchtender, daß bei einer Grundeinteilung der psychischen Phänomene die qualitativen Unterschiede spezieller Weisen des Liebens nicht in Betracht kommen können, als daß die Unterschiede der Qualität der

[1] Auch an die Unterschiede von evident und nicht evident, apodiktisch und bloß assertorisch und noch andere mehr wäre hier zu denken.

Urteile nicht dabei zu berücksichtigen sind. Die höchsten Klassen würden außerordentlich zahlreich oder vielmehr geradezu unzählig werden, namentlich da dasjenige, was zu einem geliebten oder gehaßten Gegenstande in Beziehung tritt, selbst wieder Gegenstand einer Liebe oder eines Hasses wird, und sehr gewöhnlich mit einer veränderten Färbung des Phänomenes. Auch würde die enge Umgrenzung, die jede von diesen höchsten Klassen erhielte, dem Zwecke einer ersten und fundamentalen Einteilung entgegen sein.

Darum haben auch diejenigen, welche das von uns einheitlich umschriebene Gebiet in mehrere Grundklassen zerlegten, bei ihrer Einteilung nicht allen diesen Unterschieden Rechnung getragen. Sie scheiden nur zwei Klassen, Gefühl und Willen; alle speziellen Färbungen der Phänomene der Liebe und des Hasses, welche innerhalb des Gebiets, das sie Willen nennen, und zahlreicher noch innerhalb des Bereiches der Gefühle bestehen, lassen sie dagegen unberücksichtigt. So erkennen sie durch ihr praktisches Verhalten in der bei weitem größeren Zahl der Fälle an, daß solche untergeordnete Unterschiede nicht eine Sonderung in verschiedene Grundklassen rechtfertigen, und hiermit ist, wenn unsere Auseinandersetzung richtig ist, auch die Verwerfung ihrer Unterscheidung von Gefühl und Willen als höchster Klassen im Prinzipe zugegeben.

§ 7. Wir kommen zu einer dritten Reihe von Erörterungen, welche die von uns behauptete Zusammengehörigkeit von Gefühl und Willen zu e i n e r natürlichen Grundklasse bestätigen wird.

Da es sich um die Feststellung der fundamentalen Verschiedenheit von Vorstellung und Urteil handelte, zeigten wir, wie alle Umstände darauf hinweisen, daß ein grundverschiedenes Verhältnis zum Inhalte das eine von dem anderen Phänomen unterscheidet. Wo das Urteil zur Vorstellung hinzutritt, findet man eine ganz neue Gattung von Gegensätzen, eine ganz neue Gattung von Intensität, eine ganz neue Gattung von Vollkommenheit und Unvollkommen-

heit und eine ganz neue Gattung von Gesetzen der Entstehung und Aufeinanderfolge. Auch die Klasse der Liebe und des Hasses, als Ganzes genommen, zeigte sich uns damals der Vorstellung und dem Urteile gegenüber in derselben allseitigen Weise durch Eigentümlichkeiten ausgezeichnet. Sollte innerhalb dieser Klasse selbst noch ein fundamentaler Unterschied in der Beziehungsweise zum Objekte bestehen, so dürfen wir demnach erwarten, daß auch hier in ähnlicher Art das eine Gebiet von dem anderen in jeder der angegebenen Richtungen die Besonderheit seines Charakters offenbaren werde.

Aber in keiner Weise ist dies der Fall.

Vor allem wird man sich leicht überzeugen, daß innerhalb des ganzen Gebietes von Gefühl und Willen nirgends eine Verschiedenheit von Gegensätzen auftritt, von denen das eine Paar dem anderen so heterogen wäre, wie es der Gegensatz von Liebe und Haß dem von Anerkennung und Leugnung ist. Auch wenn wir Freude und Traurigkeit mit Wollen und Nichtwollen vergleichen, erkennen wir, daß hier und dort im Grunde genommen derselbe Gegensatz von Lieb- und Unliebsein, Gefallen und Mißfallen uns entgegentritt. Allerdings erscheint er in jedem der beiden Fälle etwas modifiziert, entsprechend der verschiedenen Färbung der Phänomene; aber der Unterschied ist nicht größer als der, welcher zwischen den Gegensätzen von Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht, Mut und Verzagen, Verlangen und Fliehen und vielen anderen in der Klasse gefunden wird.

Dasselbe gilt in betreff der Stärke. Die Gesamtheit der Klasse ist deutlich durch eine besondere Gattung von Intensität ausgezeichnet. Die Unterschiede der Gewißheit sind, wie schon früher bemerkt, mit den Unterschieden der Grade des Liebens und Hassens unvergleichbar; ja geradezu lächerlich würde es sein, wenn einer sagte: es ist mir dies doppelt so wahrscheinlich, als mir jenes lieb ist oder dergleichen. Aber innerhalb der Klasse selbst gilt nirgends dasselbe. Wie die verschiedenen Stufen der Überzeugung

im Anerkennen und Verwerfen, so lassen auch die Gradunterschiede im Lieben und Hassen sich miteinander vergleichen. Wie ich ohne Inkonvenienz sagen kann, daß ich das eine mit größerer Gewißheit annehme, als ich das andere leugne: so kann ich auch sagen, daß ich das eine in höherem Maße liebe, als ich das andere hasse. Und nicht bloß die Stärke von Gegensätzen, sondern auch die von Freude und Verlangen und Willen und Vorsatz kann ich im Verhältnis zueinander als größer und geringer bestimmen. Ich freue mich mehr darüber, als ich nach jenem verlange; mein Verlangen ihn wieder zu sehen ist nicht so stark, als mein Vorsatz ihn meine Mißbilligung empfinden zu lassen usf.

Ähnliches zeigt sich in Hinsicht auf die Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Wir sahen, wie in den Vorstellungen einerseits weder Tugend noch sittliche Schlechtigkeit, anderseits weder Erkenntnis noch Irrtum liegt. Mit den Phänomenen des Urteilens kommen die letzten beiden hinzu; das erste Paar dagegen liegt, wie schon gesagt, ausschließlich in dem Gebiete der Liebe und des Hasses. Findet es sich nun vielleicht nur in der einen der beiden Klassen, in welche man das Gebiet zerlegt hat, in dem Willen, nicht aber in dem der Gefühle? — Man erkennt leicht, daß dies nicht der Fall ist, sondern daß es wie einen sittlich guten und sittlich schlechten Willen, auch sittlich gute und sittlich schlechte Gefühle gibt, wie z. B. Mitleid, Dankbarkeit, Heldenmut, Neid, Schadenfreude, feige Furcht usf. Wegen des besprochenen Mangels deutlicher Abgrenzung weiß ich freilich nicht, in wie weit einer einzelne von diesen Beispielen vielleicht lieber zum Gebiete des Willens rechnet; aber auch nur eines von ihnen würde zu unserem Zwecke genügen [1]. Auch kann man nicht

[1] Es ist richtig, daß die Namen Tugend und Schlechtigkeit von uns in einem zu engen Sinne gebraucht zu werden pflegen, als daß man von jedem Akte der Liebe oder des Hasses sagen könnte, er sei tugendhaft oder schlecht. Nur gewisse ausgezeichnete Akte, in welchen das wahrhaft Liebenswürdige geliebt, das wahrhaft Hassenswürdige

behaupten, daß zwar Tugend und Schlechtigkeit beiden Gebieten gemein, aber im Willen noch eine neue, besondere Klasse von Vollkommenheit und Unvollkommenheit zu ihnen hinzugekommen sei; und bis jetzt wenigstens hat, meines Wissens, niemand eine solche bezeichnet.

Wenden wir uns zu dem letzten Punkte des Vergleiches, zu den Gesetzen der Sukzession der Erscheinungen.

Bei den Urteilen, obwohl sie von den allgemeinen Gesetzen des Vorstellungslaufes sich keineswegs unabhängig zeigen, kommen doch noch andere, besondere Gesetze hinzu, welche aus ihnen nicht abgeleitet werden können. Wir bemerkten bereits, daß diese Gesetze die vorzügliche psychologische Grundlage der Logik ausmachen. Bei Liebe und Haß, sagten wir damals, sei etwas ähnliches der Fall; und in der Tat sind zwar diese Phänomene weder von den Gesetzen des Vorstellungslaufes noch von denen der Entstehung und Sukzession der Urteile unabhängig; aber dennoch zeigen auch sie besondere unableitbare Gesetze ihrer Aufeinanderfolge und Entwickelung, welche die psychologische Grundlage der Ethik bilden.

Fragen wir nun, wie es mit diesen Gesetzen sich verhalte. Sind sie vielleicht auf die Klasse des Willens allein beschränkt? oder beherrscht wenigstens nur ein Teil von ihnen Gefühle und Willenstätigkeiten gemeinsam, während ein anderer, durch einen neuen und eigentümlichen Charakter ausgezeichnet, für die Phänomene des Wollens ausschließlich Geltung hat? — Keines von beidem ist richtig; vielmehr gehen in ganz ähnlicher Weise in einem Falle

---

gehaßt wird, ehren wir mit dem Namen Tugend; und ebenso legen wir nur gewissen ausgezeichneten Akten, in welchen ein entgegengesetztes Verhalten stattfindet, den Namen Schlechtigkeit bei. Akte von Liebe und Haß, bei welchen ein entsprechendes Verhalten selbstverständlich erscheint, werden wir nicht als tugendhaft bezeichnen. Wir könnten vielleicht zeigen, wie sich die Begriffe zu einer vollkommen allgemeinen Anwendbarkeit entschränken ließen. Doch genügt es uns hier, dargetan zu haben, daß sie so, wie man sie gemeiniglich anwendet, wenigstens der üblichen Unterscheidung von Gefühl und Willen keine Stütze bieten.

Akte des Wollens wie in einem anderen Akte der Freude und Traurigkeit auseinander hervor. Ich freue mich oder betrübe mich über einen Gegenstand um eines anderen willen, während er sonst mich unberührt gelassen hätte; und ebenso begehre und will ich etwas wegen eines anderen, obwohl ich sonst nicht danach verlangte. Auch erzeugt die Gewohnheit des Genusses bei eingetretenem Mangel eine stärkere Begierde, wie umgekehrt ein vorausgegangenes längeres Verlangen den eingetretenen Genuß verstärkt und hebt.

Doch wie? — Wir sagen, daß wesentlich dieselben Gesetze auf dem Gebiete der Gefühle und auf dem des Willens Geltung haben; und doch scheint gerade hier der größte Gegensatz zu bestehen, der überhaupt auf psychischem Gebiete sich zeigt. Denn der Wille, im Unterschiede von allen übrigen Gattungen, gilt als das Reich der Freiheit, welches, wenn nicht jeden Einfluß, doch sicher eine Herrschaft von Gesetzen, wie sie auf den anderen Gebieten besteht, von sich ausschließe. Somit scheint hier ein starker Grund für die herkömmliche Scheidung von Gefühl und Willen vorzuliegen.

Die Tatsache der Willensfreiheit, auf welche sich dieser Einwand stützt, hat bekanntlich von altersher den Gegenstand eifrigen Streites gebildet, an dem wir selbst uns erst an einem späteren Orte beteiligen werden[1]. Aber ohne dem künftigen Ergebnis irgendwie vorzugreifen, sind wir, glaube ich, schon jetzt das Argument zurückzuweisen imstande. Angenommen, es finde sich auf dem Gebiet des Willens wirklich jene volle Freiheit, welche in demselben einzelnen Fall ein Wollen und Nichtwollen und ein entgegengesetztes Wollen als möglich erscheinen läßt: so besteht dieselbe doch sicher nicht auf dem ganzen Gebiete, sondern nur etwa da, wo entweder verschiedene Arten des Handelns oder wenigstens Handeln und Nichthandeln, jedes in seiner Weise als ein Gut in Betracht kommt. Dies

---

[1] Als solcher war Buch V in Aussicht genommen.

wurde von den bedeutendsten Vertretern der Willensfreiheit immer und ausdrücklich anerkannt. Was aber, obwohl vielleicht minder deutlich ausgesprochen, dennoch ebenso unverkennbar als ihre Überzeugung sich zu erkennen gibt, ist, daß sich unter jenen Seelentätigkeiten, die nicht als ein Wollen bezeichnet werden können, und die man den Gefühlen zurechnet, gleichfalls freie Akte finden. So hält man den Schmerz der Reue über ein früheres Vergehen, die schadenfrohe Lust und viele andere Phänomene der Freude und Traurigkeit für nicht weniger freie Akte, als den Vorsatz, sein Leben zu ändern und die Absicht, jemand einen Nachteil zuzufügen. Ja, die Gefühle einer kontemplativen Gottesliebe gelten vielen als verdienstlicher als die hilfreiche Betätigung des Willens im Dienste des Nächsten, obwohl sie nur bei freien Betätigungen von Verdienst und Mißverdienst sprechen wollen. Wenn man trotzdem im allgemeinen nur von Willensfreiheit sprach, so hing dies bei älteren Philosophen mit dem, wie wir sahen, erweiterten und auf Gefühl und Willen im engeren Sinne gleichmäßig ausgedehnten Gebrauche dieses Namens, bei modernen aber häufig mit anderen Unklarheiten zusammen, die sich in ihre Untersuchung einmischten. So hat selbst Locke die Unterscheidung zwischen dem Vermögen, eine Handlung, je nachdem man sie will oder nicht will, zu üben oder zu unterlassen, und der Möglichkeit, unter denselben Umständen sie zu wollen oder nicht zu wollen, niemals klar vollzogen. Es ist also sicher, daß, wenn überhaupt auf dem Gebiete der Liebe und des Hasses Freiheit besteht, dieselbe nicht auf Akte des Wollens allein, sondern ebenso auf gewisse Betätigungen der Gefühle sich erstreckt, und daß anderseits ebensowenig jeder Akt des Wollens als jeder Akt des Fühlens frei genannt werden kann. Dies genügt, um zu zeigen, wie durch die Anerkennung der Freiheit die Kluft zwischen Gefühl und Willen nicht erweitert und der hergebrachten Klasseneinteilung keine Stütze geboten wird.

§ 8. Wir haben nun den vorgezeichneten Weg unserer Untersuchung auch seinem dritten Teile nach zurückgelegt. Es war wesentlich derselbe Gang, den wir jetzt einhielten, da wir das Verhältnis von Gefühl und Begehren prüften, wie früher, als es sich um den Nachweis des fundamentalen Unterschiedes zwischen Vorstellung und Urteil handelte. Aber Schritt für Schritt waren unsere Wahrnehmungen dieses Mal die entgegengesetzten.

Fassen wir das Ergebnis kurz zusammen.

Erstens hat uns die innere Erfahrung gezeigt, wie zwischen Gefühl und Willen nirgends eine scharfe Grenze gezogen ist. Wir haben bei allen psychischen Phänomenen, die nicht Vorstellungen oder Urteile sind, einen übereinstimmenden Charakter der Beziehung auf den Inhalt gefunden, und können sie alle in einem einheitlichen Sinne als Phänomene der Liebe und des Hasses bezeichnen.

Zweitens, wenn bei Vorstellung und Urteil mit der Leugnung einer Verschiedenheit in der Weise des Bewußtseins die Angabe eines Unterschiedes überhaupt unmöglich wurde: so haben wir auf dem Gebiete von Gefühl und Willen im Gegenteile gesehen, daß unter Zuhilfenahme des Gegensatzes von Liebe und Haß und ihrer Gradunterschiede sich jede einzelne Klasse durch Berücksichtigung der besonderen zugrunde liegenden Phänomene definieren läßt.

Drittens endlich haben wir gesehen, daß eine Variation von Umständen, wie sie bei einer Verschiedenheit der Weise des Bewußtseins anderwärts sich zu zeigen pflegt, bei Gefühl und Willen nicht gefunden wird.

Somit dürfen wir wohl die Einheit unserer dritten Grundklasse als vollkommen erwiesen betrachten, und es bleibt uns nur noch übrig, wie früher bei Vorstellung und Urteil, so jetzt bei Gefühl und Willen die Gründe aufzudecken, welche eine Verkennung des wahren Verhältnisses begünstigten.

§ 9. Diese Anlässe der Täuschung scheinen mir von dreifacher Art gewesen zu sein: psychische, sprach-

liche und, wenn wir sie so nennen wollen, historische, d. h. solche Anlässe, welche durch vorausgegangene Verirrungen der Psychologie in anderen Fragen gegeben wurden.

Betrachten wir zunächst die vornehmsten psychischen Gründe.

Wir haben früher gesehen, wie die Phänomene des inneren Bewußtseins in eigentümlicher Weise mit ihrem Objekt verschmolzen sind. Die innere Wahrnehmung ist in dem Akte, den sie wahrnimmt, mitbegriffen, und ebenso ist das innere Gefühl, welches einen Akt begleitet, selbst Teil seines Gegenstandes. Es lag nahe, diese besondere Weise der Verbindung mit dem Objekte mit einer besonderen Weise von intentionaler Beziehung zu ihm zu verwechseln, und so die zum inneren Bewußtsein gehörigen Phänomene der Liebe und des Hasses von allen übrigen, wie eine Grundklasse von einer anderen zu sondern.

Wenn wir an die Weise zurückdenken, in welcher Kant über den Unterschied des Gefühls und Begehrens sich äußerte, so glaube ich, werden wir deutliche Spuren eines Zusammenhanges seiner Lehre mit dem eben erwähnten Unterschiede erkennen; sagte er doch, daß das Begehrungsvermögen eine „objektive Beziehung“ habe, während das Gefühl „bloß aufs Subjekt“ sich beziehe[1].

Bei Hamilton tritt dasselbe in dem Maße auffälliger hervor, als er sich ausführlicher über die Scheidung von Gefühl und Streben verbreitet; und Bestimmungen, die im übrigen schwer miteinander in Einklang zu bringen sind, weisen doch übereinstimmend darauf hin, daß ihm bei der Klasse des Gefühls hauptsächlich die zum inneren Bewußtsein gehörigen Gefühlsphänomene vorschwebten. Seine Bestimmung, daß das Gefühl ausschließlich der Gegenwart angehöre, ist dann gerechtfertigt; und seine Charakteristik der Gefühle als „subjektivisch subjektiv“ wenigstens begreiflich geworden. Auch steht die Untersuchung über die

---

[1] S. oben S. 19 Anm. 3.

Entstehung der Gefühle, wie man sie im zweiten Bande seiner Vorlesungen findet, vollkommen mit einer solchen Auffassung im Einklang[1].

Wie kommt es aber, daß, wenn hier die besondere Verbindung der inneren Phänomene mit ihrem Objekte zu einer Unterscheidung zweier Grundklassen führte, auf dem Gebiete der Erkenntnis nicht dasselbe der Fall war? Warum hat man nicht auch die innere Wahrnehmung von jeder anderen Erkenntnis als eine eigene, grundverschiedene Weise des Bewußtseins abgesondert? — Die Antwort hierauf ist leicht. Wir haben gesehen, wie es eine Eigentümlichkeit unserer dritten Grundklasse ist, eine Menge von Arten in sich zu schließen, die mehr als besondere Klassen von Urteilen voneinander verschieden sind. So war es denn hier überhaupt leichter, die Übereinstimmung im allgemeinen Charakter der Beziehung zum Objekte zu verkennen als bei den Phänomenen der Erkenntnis; und derselbe Umstand, der auf diesem Gebiete keinerlei Versuchung mit sich führte, konnte auf dem anderen die Täuschung veranlassen.

§ 10. Zu dem angegebenen kommt aber noch ein anderer psychischer Grund. Wie wir uns erinnern, machten Kant und seine Nachfolger für die fundamentale Verschiedenheit des Wollens von dem Gefühle seine Unableitbarkeit aus den Phänomenen dieser Klasse geltend. Es ist außer Frage, daß die Erscheinungen des Willens wirklich aus anderen psychischen Phänomenen nicht abgeleitet werden können. Und ich meine hier nicht etwa dies, daß die besondere Färbung der Willensbetätigungen nur durch spezifische Erfahrung erkannt werden kann; denn das ist etwas, was ebenso für andere spezielle Klassen der Liebe und des Hasses gilt. Die besondere Färbung der Hoffnung gegenüber dem besitzenden Genusse, die besondere

---

[1] Lectures on Metaphysics II, p. 436 ss. Vgl. auch Lotze, Mikrokosmus 1. Aufl. I, S. 261 ff. und a. a. O.

Färbung der edlen geistigen Freude gegenüber der niederen Sinnenlust sind ebenfalls unableitbar. Ein anderer Umstand ist, der in einer ganz vorzüglichen Weise gerade das Wollen als unableitbar erscheinen und gerade bei ihm die Neigung entstehen läßt, es als Betätigung eines besonderen Urvermögens zu fassen.

Jedes Wollen oder Streben im eigentlicheren Sinne bezieht sich auf ein Handeln. Es ist nicht einfach ein Begehren, daß etwas geschehe, sondern ein Verlangen, daß etwas als Folge des Verlangens selbst eintrete. Ehe jemand die Erkenntnis oder wenigstens die Vermutung gewonnen hat, daß gewisse Phänomene der Liebe und des Verlangens die geliebten Gegenstände unmittelbar oder mittelbar als Folge nach sich ziehen, ist ein Wollen für ihn unmöglich.

Wie soll er nun aber zu einer solchen Erkenntnis oder Vermutung gelangen? — Aus der Natur der Phänomene der Liebe, seien sie Phänomene der Lust oder Unlust, des Verlangens, der Furcht oder andere, läßt sie sich nicht schöpfen. Es bleibt also nur übrig, entweder anzunehmen, daß sie ihm angeboren sei, oder daß sie, ähnlich wie auch andere Erkenntnisse von Kraftbeziehungen, von ihm der Erfahrung entnommen werde. Das erste wäre offenbar die Annahme einer ganz außerordentlichen Tatsache, die, wenn irgend etwas, keine Ableitung zuließe. Das zweite aber, das gewiß von vornherein unvergleichlich wahrscheinlicher ist, setzt deutlich einen besonderen Kreis von Erfahrungen und die Existenz und wirkliche Betätigung einer besonderen Gattung von Kräften voraus, auf welche diese Erfahrungen sich beziehen. Somit ist die Kraft gewisser Phänomene der Liebe zur Verwirklichung der Gegenstände, auf welche sie gerichtet sind, eine Vorbedingung des Wollens, und gibt, auch wenn man nicht, wie Bain es getan hat, das Vermögen zu handeln als das Vermögen des Wollens selbst betrachtet, in gewisser Weise erst die Fähigkeit zu ihm. Da nun diese Kraft zur Äußerung und Betätigung der Liebe und des Verlangens der Fähigkeit zu diesen Phänomenen selbst völlig heterogen ist, und darum nicht mehr, ja eher

noch viel weniger aus ihr, als sie aus dem Vermögen der Erkenntnis, ableitbar erscheint: so erscheint natürlich auch die Fähigkeit zum Streben und Wollen als ein in ganz vorzüglicher Weise unableitbares Vermögen, obwohl die Unmöglichkeit der Ableitung nicht darin ihren Grund hat, daß die betreffenden Phänomene selbst einen von den übrigen Phänomenen der Liebe fundamental verschiedenen Charakter zeigen.

Im Gegenteile wird man bei näherer Erwägung finden, daß sich hier aufs neue ein Zug der Verwandtschaft der Willensphänomene mit anderen Erscheinungen der Liebe und des Verlangens offenbart. Wenn das Wollen die Erfahrung eines Einflusses von Phänomenen der Liebe zur Hervorbringung des geliebten Gegenstandes voraussetzt, so setzt es offenbar voraus, daß auch Phänomene der Liebe, welche kein Wollen genannt werden können, ähnlich wie das Wollen, wenn auch vielleicht in schwächerem Grade, sich wirksam erweisen. Denn würde eine solche Einwirkung sich ausschließlich an das Wollen knüpfen, so würde man in einen verhängnisvollen Zirkel verwickelt. Das Wollen würde die Erfahrung des Wollens voraussetzen, während natürlich umgekehrt auch diese das Wollen voraussetzt. Anders, wenn auch schon das bloße Verlangen nach gewissen Ereignissen ihr Eintreten zur Folge hat; es kann dann mit der Modifikation, welche die Kenntnis von dieser Kraftbeziehung ihm gibt, d. i. als Wollen sich wiederholen.

Mögen diese Andeutungen genügen, bis wir später uns eingehend mit dem Probleme der Entstehung des Wollens beschäftigen werden.

Wenn wir aus einer früher betrachteten Äußerung Kants über die Eigentümlichkeit der Gefühle den Zusammenhang seiner Klassifikation mit der Zugehörigkeit gewisser Phänomene der Liebe zum inneren Bewußtsein erkannten, so weisen andere, und nicht wenige, sehr deutlich auf die eben betrachteten Verhältnisse hin. Hat doch Kant das Begehrungsvermögen geradezu als das „Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit

der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein" definiert, und an derselben Stelle, an welcher er von einer Beziehung von Vorstellungen „bloß aufs Subjekt" redet, hinsichtlich welcher sie „im Verhältnisse zum Gefühle der Lust betrachtet werden", spricht er von einer anderen, „objektiven Beziehung, da sie, zugleich als Ursache der Wirklichkeit dieses Objektes betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden". Nun fällt aber die Abgrenzung der beiden Klassen, welche sich ergibt, wenn man die inneren Phänomene der Liebe als Gefühle zusammenfaßt und allen übrigen entgegenstellt, keineswegs mit jener zusammen, zu welcher man gelangt, wenn man das Streben nach einem Gegenstande, das die besprochene Kraftbeziehung als bekannt voraussetzt, von allen übrigen Phänomenen der Liebe scheidet. Daher finden wir bei Kant jene befremdende Behauptung, daß jeder Wunsch, und wenn es ein anerkannt unmöglicher wäre, wie z. B. der Wunsch Flügel zu haben, schon ein Bestreben sei, das Gewünschte zu erlangen, und die Vorstellung der Kausalität unserer Begehrung enthalte[1]. Sie ist ein verzweifelter Versuch die Grenzlinie der beiden Klassen, so wie die eine Rücksicht sie verlangt, auch mit der anderen in Einklang zu bringen. Andere haben es vorgezogen, die Klasse der Gefühle weiter und bis zur Grenze des eigentlichen Wollens auszudehnen; und wieder andere haben jeder der beiden Klassen mehr oder minder beträchtliche Teile von dem Zwischengebiete zugewiesen. Daher die Unsicherheit der Grenzscheidung, die wir gefunden haben.

§ 11. Wir sagten, zu den psychischen Gründen, die in der eigentümlichen Natur der Phänomene selbst liegen, seien sprachliche Anlässe hinzugekommen.

Aristoteles, welcher die Einheit unserer dritten Grundklasse richtig erkannt hatte, bezeichnete sie, wie wir hörten, mit dem Namen Begehren (ὄρεξις). Der Ausdruck war wenig

---

[1] Kritik der Urteilskraft, Einleitung III, Anm.

passend gewählt[1]; denn nichts liegt dem Sprachgebrauche des gewöhnlichen Lebens ferner, als die Freude ein Begehren zu nennen. Doch dies hinderte nicht, daß das Mittelalter sich hier wie in so mancher anderen Beziehung von der Autorität des „Philosophen" und seiner Übersetzer leiten ließ und das Vermögen zu den sämtlichen hierher gehörigen Akten als „facultas appetendi" bezeichnete[2]; und an die Ausdrücke der Scholastiker schloß sich später Wolff bei der Unterscheidung seines Erkenntnis- und Begehrungsvermögens an. Da nun der Namen Begehren im Leben eine viel zu enge Bezeichnung hat, als daß er alle psychischen Phänomene außer denen des Denkens umfassen könnte, so lag der Gedanke nahe, daß es Phänomene gebe, die in den bisher aufgestellten Klassen nicht inbegriffen seien, und daß somit diesen eine neue Klasse koordiniert werden müsse. Daß wirklich auch dieser Umstand nicht ohne Einfluß blieb, zeigt eine früher aus Hamilton angezogene Stelle[3].

§ 12. Wir sagten aber, die Täuschung hinsichtlich der Einheit dieser Klasse psychischer Phänomene habe auch noch eine dritte Art von Ursachen gehabt; in früheren Untersuchungen begangene Fehler haben hier nachteilig eingewirkt.

Der Irrtum, den wir hier vorzüglich im Auge hatten, war der, daß man Vorstellung und Urteil als Phänomene

---

[1] Aristoteles wurde auf ihn wahrscheinlich durch eine verallgemeinernde Zusammenfassung von θυμός und ἐπιθυμία geführt, die in Platons Einteilung neben dem λογισμός erscheinen; ein Zeichen mehr für die Wahrheit unserer früheren Bemerkung, daß sich die Grundeinteilungen des Aristoteles sämtlich aus der Platonischen entwickelt haben. Nach anderen Seiten hin ist der Zusammenhang ohnehin unverkennbar.

[2] Nur einzelne Male zeigen sich Spuren von Emanzipation, wie z. B. bei Thomas von Aquin, wenn er Summ. Theol. P. I, Q. 37, art. 1 und öfter den Ausdruck „amare" als allgemeinsten Klassennamen gebraucht.

[3] Lectures on Metaph. II, p. 420; vgl. oben Kap. 1, § 4.

derselben Grundklasse betrachtete. Man fand die drei Ideen (wie man sie oft mit Auszeichnung nennt) des Wahren, Guten und Schönen; und sie schienen einander koordiniert. Man glaubte, sie müßten eine Beziehung zu drei koordinierten, grundverschiedenen Seiten unseres Seelenlebens haben. Die Idee des Wahren teilte man dem Erkenntnisvermögen, die Idee des Guten dem Begehrungsvermögen zu: da war denn das dritte Vermögen, das der Gefühle, eine willkommene Entdeckung, um ihm die Idee des Schönen als seinen Anteil zuzuweisen. So ist schon bei Mendelssohn, wo er von den drei Seelenvermögen spricht, von dem Wahren, Guten und Schönen die Rede. Und Kant wird es von späteren Vertretern einer ähnlichen Dreiteilung zum Vorwurfe gemacht, daß er das Gefühl der Lust und Unlust „einseitig auf das ästhetische Geschmacksurteil“ beschränkte, und ebenso „das Begehrungsvermögen nicht als rein psychologische Kraft, sondern in Beziehung zum Ideal des Guten, dem es dienen soll, betrachtete[1]“.

Bei einer genaueren Untersuchung, ob die Verteilung des Wahren, Guten und Schönen auf die drei Klassen des Erkenntnis-, Begehrungs- und Gefühlsvermögens wirklich zu rechtfertigen sei, wird sich freilich manches Bedenken erheben.

Wir haben früher eine Stelle von Lotze angeführt, worin dieser Denker, der doch selbst Willen und Gefühl als Grundvermögen scheidet, „die sittlichen Grundsätze jeder Zeit“ als „Aussprüche eines wertempfindenden Gefühles“ bezeichnet. In der Tat hat Herbart[2] die ganze Ethik, wie einen besonderen Zweig, der Ästhetik als der allgemeineren Wissenschaft zugewiesen, so daß bei ihm das Ideal des Guten ganz in dem des Schönen unterzugehen droht, oder

---

[1] J. B. Meyer, Kants Psychologie, S. 120.

[2] Im Grunde genommen schon Adam Smith, wenn anders Kant Recht hat, indem er sagt, schön sei, was uninteressiertes Wohlgefallen errege. Ja, lange vor ihnen sagte Augustinus: „Honestum voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus.“ (83 Q. Q. quaest. 30 nahe am Anf.)

doch als eine besondere Gestaltung dem umfassenderen Gedanken sich unterordnet.

Andere haben einen entgegengesetzten Versuch gemacht; sie haben das Schöne unter den Begriff des Guten gestellt, wie z. B. Thomas von Aquin, indem er sagt, gut sei das, was gefalle, schön das, dessen Erscheinung gefalle [1]. Hier wird zunächst die Erscheinung des Schönen als etwas Gutes betrachtet, und dann natürlich ist auch das, was die Erscheinung hervorruft, in Rücksicht darauf ein Gut. In der Tat gehört die Schönheit in diesem Sinne ohne Zweifel unter die Güter; aber auch von der Wahrheit muß Ähnliches gesagt werden; und somit scheint der Charakter des Begehrenswerten allen dreien gemeinsam zu sein, wie es ja auch darum, weil es sich um drei Ideale handelt, nicht anders denkbar ist.

Es tut also not, in einer etwas anderen Weise die Dreiheit des Schönen, Wahren und Guten zu fassen, und es wird sich dann zeigen, daß sie wirklich zu einer Dreiheit der Seiten unseres Seelenlebens in Beziehung steht; nicht aber zu Erkenntnis, Gefühl und Willen, sondern zu jener Dreiheit, die wir in den drei Grundklassen der psychischen Phänomene unterschieden haben.

Jede Grundklasse von psychischen Phänomenen hat eine ihr eigentümliche Gattung von Vollkommenheit; und diese gibt sich in dem inneren Gefühle, welches, wie wir sahen, jeden Akt begleitet, zu erkennen. Den vollkommensten Akten jeder Grundklasse wohnt eine darauf bezügliche, wie wir sagen, edle Freude inne. Die höchste Vollkommenheit der vorstellenden Tätigkeit liegt in der Betrachtung des Schönen, sei diese nun durch die Einwirkung des Objektes unterstützt, oder von einer solchen unabhängig. An

[1] De ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus . . . . Pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet. (Summ. Theol. P. II, 1, Q. 27, A. 1 ad 3.)

sie knüpft sich der höchste Genuß, welchen wir in der vorstellenden Tätigkeit als solcher finden können. Die höchste Vollkommenheit der urteilenden Tätigkeit liegt in der Erkenntnis der Wahrheit; am meisten natürlich in der Erkenntnis solcher Wahrheiten, die mehr als andere eine reiche Fülle des Seins uns offenbaren. Dies ist z. B. dann der Fall, wenn wir ein Gesetz erfassen, durch welches, wie durch das Gesetz der Gravitation, mit einem Schlage ein weites Gebiet von Erscheinungen erklärt wird. Darum ist das Wissen eine Freude und ein Gut an und für sich und abgesehen von allem praktischen Nutzen, den es gewährt. „Alle Menschen verlangen von Natur nach dem Wissen", sagt der große Denker, der mehr als viele andere die Freuden der Erkenntnis verkostet hat. Und wiederum sagt er: „die erkennende Betrachtung ist das Süßeste und Beste[1]". Die höchste Vollkommenheit der liebenden Tätigkeit endlich liegt in der durch Rücksicht auf eigene Lust und eigenen Gewinn ungehemmten freien Erhebung zu höheren Gütern, in der opferwilligen Hingabe ihrer selbst an das, was um seiner Vollkommenheit willen mehr und über alles liebenswürdig ist, in der Übung der Tugend oder der Liebe des Guten um seiner selbst willen und nach dem Maße seiner Vollkommenheit. Die Freude, die der edlen Handlung und überhaupt der edlen Liebe innewohnt, ist es, die in ähnlicher Weise dieser Vollkommenheit, wie die Freuden der Erkenntnis und der Betrachtung des Schönen der Vollkommenheit der anderen beiden Seiten des Seelenlebens, entspricht. Das Ideal der Ideale besteht in der Einheit alles Wahren, Guten und Schönen, d. i. in einem Wesen, dessen Vorstellung die unendliche Schönheit und in ihr wie in ihrem unendlich überragenden Urbilde alle denkbare endliche Schönheit zeigt; dessen Erkenntnis die unendliche Wahrheit und in ihr wie in ihrem ersten und allgemeinen Erklärungsgrunde alle

---

[1] Arist. Metaph. A, 1; Λ, 7.

endliche Wahrheit offenbart; und dessen Liebe das unendliche, allumfassende Gut und in ihm jedes andere liebt, welches in endlicher Weise an der Vollkommenheit Teil hat. Das, sage ich, ist das Ideal der Ideale. Und die Seligkeit aller Seligkeiten bestände in dem dreifachen Genusse dieser dreifachen Einheit, indem die unendliche Schönheit angeschaut, und aus ihrer Anschauung durch sich selbst als notwendige und unendliche Wahrheit erkannt, und als unendliche Liebenswürdigkeit offenbar geworden mit gänzlicher und notwendiger Hingabe als das unendliche Gut geliebt würde. Dies ist auch die Verheißung der Seligkeit, welche in der vollkommensten der Religionen, die in der Geschichte aufgetreten sind, in dem Christentume, gegeben wird; und mit ihm stimmen die größten Denker des Heidentums und namentlich der gottbegeisterte Platon in der Hoffnung auf ein solches beseligendes Glück überein.

Wir sehen, auch wenn man mit uns das Gefühl als eine Grundklasse verwirft, wenn man nur zugleich im Übrigen unsere Grundeinteilung sich eigen macht, läßt die Dreiheit der Ideale, des Schönen, Wahren und Guten, sich aus dem System der psychischen Vermögen wohl erklären. Ja sie wird dadurch erst in voller Weise verständlich gemacht; und selbst bei Kant fehlt es nicht an Äußerungen, welche dafür zeugen, daß nur durch die von uns durchgeführte Beziehung des Schönen zur vorstellenden Tätigkeit die richtige Stellung ihm gegeben wird. Unter vielen will ich hier nur die eine oder andere Stelle aus verschiedenen seiner Schriften hervorheben. In der Kritik der Urteilskraft sagt Kant: „Wessen Gegenstandes Form in der bloßen Reflexion über dieselbe als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objektes beurteilt wird; mit dessen Vorstellung wird diese Lust auch als notwendig verbunden geurteilt, folglich als nicht bloß für das Subjekt, welches diese Form auffaßt, sondern für jeden Urteilenden überhaupt. Der Gegenstand heißt alsdann schön; und das Vermögen durch eine solche Lust (folglich auch all-

gemeingültig) zu urteilen, der Geschmack[1]". In den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre (1797) wiederholt er nochmals, daß es eine Lust gebe, welche mit gar keinem Begehren des Gegenstandes, sondern mit der bloßen Vorstellung, die man sich von einem Gegenstande macht, schon verknüpft sei, und bemerkt: „Man würde die Lust, die mit dem Begehren des Gegenstandes nicht notwendig verbunden ist, die also im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des Objektes der Vorstellung ist, sondern bloß an der Vorstellung allein haftet, bloß kontemplative Lust oder untätiges Wohlgefallen nennen können. Das Gefühl der letzteren Art von Lust nennen wir Geschmack[2]."

So bewährt sich unsere Behauptung, daß die Verkennung der fundamentalen Verschiedenheit von Vorstellung und Urteil die Annahme eines anderen fundamentalen Unterschiedes, der nicht wirklich vorhanden ist, vorbereitete; und daß so der erste in der Einteilung der psychischen Phänomene begangene Fehler zur Entstehung des zweiten wesentlich beitrug. Es scheint, als ob dieser Umstand nicht am wenigsten ein störendes Moment geworden sei.

Außerdem wurde der neue Irrtum natürlich auch durch den Mangel an Klarheit über das eigentliche Prinzip der Einteilung begünstigt. Wir haben davon schon früher gesprochen und können uns darum jetzt jedes weitere Wort ersparen.

Was immer sonst noch dazu beigetragen haben mag, daß man Gefühl und Willen irrtümlich für zwei verschiedene Grundklassen psychischer Erscheinungen hielt: die haupt-

---

[1] Krit. d. Urteilskr. Einl. VI.

[2] Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre Kap. I. — Auch Thomas von Aquin, der, wie überhaupt die Peripatetische Schule, den Fehler der Vereinigung von Vorstellung und Urteil in derselben Grundklasse mit Kant gemein hatte, gibt in der oben (S. 112 Anm. 1) mitgeteilten Stelle der Beziehung des Schönen zur Vorstellung Zeugnis. An einem anderen Orte sagt er: „Bonum proprie respicit appetitum . . . Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur, quae visa placent." (Summ. Theol. P. I, Q. 5, A. 4 ad 1.)

sächlichsten Anlässe der Täuschung haben wir, glaube ich, in der vorausgegangenen Untersuchung zusammengestellt. Sie sind so mannigfach und bedeutend, daß wir uns nicht darüber verwundern können, wenn sich auch mancher hervorragende Denker dadurch verführen ließ; und so hoffe ich, wird durch ihre Darlegung das letzte Bedenken gegen die von uns verfochtene Zusammengehörigkeit von Gefühl und Willen verschwunden sein. Dann aber scheint unsere Grundeinteilung überhaupt gesichert. Wir dürfen es daher als feststehend betrachten, daß die psychischen Phänomene nicht mehr und nicht weniger als einen dreifachen fundamentalen Unterschied hinsichtlich ihrer Beziehung zum Inhalte, oder, wie wir uns ausdrücken können, hinsichtlich der Weise des Bewußtseins zeigen; und daß sie hienach in drei Grundklassen zerfallen: in die Klasse der Vorstellungen, in die der Urteile und in die der Phänomene der Liebe und des Hasses.

Fünftes Kapitel.

Vergleich der drei Grundklassen mit dem dreifachen Phänomene des inneren Bewußtseins. Bestimmung ihrer natürlichen Ordnung.

§ 1. Die drei von uns festgestellten Grundklassen der Vorstellung, des Urteils und der Liebe erinnern uns an eine früher gefundene Dreiheit von Phänomenen. In dem inneren Bewußtsein, das jede psychische Erscheinung begleitet, sahen wir eine darauf gerichtete Vorstellung, eine Erkenntnis und ein Gefühl beschlossen, und offenbar entspricht je eines dieser Momente einer der drei Klassen der Seelentätigkeiten, die sich uns jetzt ergeben haben.

Hieraus ersehen wir, daß Phänomene der drei Grundklassen aufs innigste sich miteinander verflechten. Denn eine innigere Verbindung als die zwischen den drei Momenten des inneren Bewußtseins ist nicht mehr denkbar.

Wir erkennen ferner, daß die drei Klassen von äußerster Allgemeinheit sind; es gibt keinen psychischen Akt, bei welchem nicht alle vertreten wären. Jeder Klasse kommt eine gewisse Allgegenwart in dem ganzen Seelenleben zu.

Daraus folgt aber, wie auch früher bemerkt, nicht, daß sie auseinander ableitbar sind. Aus jedem Gesamtzustande des psychischen Lebens läßt sich erkennen, daß ein Vermögen zu jeder der drei Gattungen von Tätigkeiten vorhanden ist. Aber ohne Widerspruch ließe es sich denken, daß ein psychisches Leben bestände, dem die eine oder auch zwei von den Gattungen, sowie die Fähigkeit zu ihnen mangelte. Ebenso bleibt ein Unterschied zwischen psychischen Akten, die in einem relativen Sinne bloße Vor-

stellungsakte zu nennen sind, und solchen, bei welchen dies nicht der Fall ist, insofern das primäre Objekt eines Aktes bald bloß vorgestellt, bald auch anerkannt oder geleugnet, bald zugleich in irgendwelcher Weise geliebt oder gehaßt wird. Bei den letzteren werden Saiten, die in dem ersten Falle nur mitgeklungen hatten, sozusagen direkt angeschlagen.

Die Tatsache gibt also nur der universellen Bedeutung jeder der drei Klassen Zeugnis; und dieses Zeugnis ist, wo es sich um die Frage nach dem fundamentalen Charakter der Klasse handelt, gewiß willkommen. Die übliche Dreiteilung in Erkenntnis, Gefühl und Willen kann es nicht in gleicher Weise für sich anführen. Hamilton, wahrscheinlich weil er die Bedeutsamkeit des Umstandes begriff, hat freilich auch für die Willenstätigkeit den Anspruch vollkommener Allgemeinheit erhoben. „In unseren philosophischen Büchern", sagt er, „da mögen allerdings Erkenntnis, Gefühl und Bestrebung, jedes von dem anderen getrennt in Büchern und Kapiteln stehen; in der Natur sind sie aber miteinander verwoben. In jeder, auch der einfachsten Modifikation des Geistes finden sich Erkenntnis, Gefühl und Willen zusammen, um den psychischen Zustand zu bilden"[1], usf. Aber demjenigen, welcher den Begriff des Wollens analysiert, kann es nicht zweifelhaft bleiben, daß Hamilton für seine dritte Grundklasse Unmögliches behauptet. Wird doch ein Wollen, wie wir auch früher sagten, erst durch den Gedanken an ein eigenes Wirken möglich; ein Umstand, der, wie er überhaupt den weniger generellen Charakter dieses Klassenbegriffes anzeigt, insbesondere beweist, wie weit er davon entfernt ist, auf eine primitive Betätigung Anwendung finden zu können.

So sehen wir auch nach dieser Seite hin unsere Klassifikation gegenüber der gegenwärtig üblichen im Vorteile, obwohl ich diesem Umstande nicht eine gleich entscheidende

[1] Lect. on Metaph. I, p. 188. Später (ebenda II, p. 433) wiederholt er nochmals denselben Gedanken, aber nicht mehr mit der gleichen Zuversicht.

Bedeutung wie manchen Ergebnissen früherer Erörterung beilegen möchte.

§ 2. Es bleibt uns jetzt nur noch e i n e Frage zu beantworten, und auch für sie ist die Entscheidung in den vorangegangenen Untersuchungen vorbereitet, ja gewissermaßen schon antizipiert. Es ist die Frage nach der natürlichen Reihenfolge der drei Klassen.

Wie überall, so muß auch in unserem Falle die relative Unabhängigkeit, Einfachheit und Allgemeinheit der Klassen für ihre Ordnung bestimmend werden.

Nach diesem Prinzipe ist es klar, daß der Vorstellung der erste Platz gebührt: denn sie ist das einfachste der drei Phänomene, indem Urteil und Liebe immer eine Vorstellung in sich schließen; sie ist ebenso das unabhängigste unter ihnen, da sie die Grundlage der übrigen ist; und ebendarum ist dieses Phänomen auch das allgemeinste. Ich sage dies nicht, als wollte ich leugnen, daß auch Urteil und Liebe in jedem psychischen Zustande irgendwie vertreten seien; dies haben wir vielmehr soeben noch ausdrücklich hervorgehoben. Aber wir haben dennoch zugleich einen gewissen Unterschied der Allgemeinheit bemerkt, insofern das primäre Objekt notwendig und allgemein nur in der dem Vorstellen eigenen Weise der intentionalen Einwohnung im Bewußtsein gegenwärtig ist. Auch könnte man sich ohne Widerspruch ein Wesen denken, welches, ohne Vermögen für Urteil und Liebe, allein mit dem Vermögen der Vorstellung ausgestattet wäre, nicht aber umgekehrt; und die Gesetze des Vorstellungslaufes bei einer solchen psychischen Fiktion könnten einige von den Gesetzen sein, die auch jetzt in unserem psychischen Leben ihren Einfluß offenbaren.

Aus ähnlichen Gründen gebührt dem Urteile die zweite Stelle. Denn das Urteil ist nächst der Vorstellung die einfachste Klasse. Es hat nur die Vorstellung zu seiner Grundlage, nicht aber die Phänomene der Liebe und des Hasses. Der Gedanke eines Wesens, das mit der Tätigkeit zum

Vorstellen die zum Urteilen verbände, aber ohne jede Regung der Liebe oder des Hasses bliebe, enthält keinen Widerspruch: und wir sind imstande zu jenen Gesetzen des Vorstellungslaufes, von welchen wir sprachen, einen gewissen Kreis von besonderen Gesetzen des Urteiles hinzuzufügen. worin noch von allen Phänomenen der Liebe gänzlich Umgang genommen wird. Anderes gilt dagegen von diesen Erscheinungen, wenn man sie in ihrem Verhältnis zu den Urteilen betrachtet. Es ist gewiß nicht nötig, daß derjenige, welcher etwas liebt, glaubt, daß es existiere, oder auch nur existieren könne; aber dennoch ist jedes Lieben ein Lieben, daß etwas sei; und wenn eine Liebe die andere erzeugt, wenn eines um des anderen willen geliebt wird, so geschieht dies nie, ohne daß ein Glauben an gewisse Beziehungen des einen zum anderen dabei beteiligt ist. Je nach dem Urteile über das Sein oder Nichtsein, die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit dessen, was man liebt. ist der Akt der Liebe bald Freude, bald Trauer, bald Hoffnung, bald Furcht, und nimmt so noch mannigfache andere Formen an. So scheint es in der Tat undenkbar, daß ein Wesen mit dem Vermögen der Liebe und des Hasses begabt wäre, ohne an dem des Urteiles Teil zu haben. Und ebenso ist es unmöglich, irgendwelches Gesetz der Aufeinanderfolge für diese Gattung von Phänomenen aufzustellen, welches von den Phänomenen des Urteiles gänzlich absieht. In bezug auf Unabhängigkeit, in bezug auf Einfachheit. und eben darum auch in bezug auf Allgemeinheit steht also diese Klasse der des Urteiles nach; an Allgemeinheit natürlich nur in dem Sinne, in welchem allein auch bei Vorstellung und Urteil von einem Unterschiede der Allgemeinheit gesprochen werden konnte.

Man erkennt aus dem Gesagten, wie vollständig diejenigen den wahren Zusammenhang der Tatsachen verkennen, welche, wie es gerade in unseren Tagen von mehreren Seiten geschieht, den Willen unter allen psychischen Phänomenen als das erste betrachten. Nicht bloß das Vorstellen ist offenbar eine Vorbedingung des Wollens;

die eben geführten Erörterungen zeigen, daß auch das Urteilen dem Lieben und Hassen überhaupt, und um so mehr dem relativ späten Phänomene des Wollens vorgeht. Jene Philosophen verkehren also die naturgemäße Ordnung geradezu in ihr Gegenteil.

Wie die gefundene natürliche Klassifikation, so werden wir auch die natürliche Ordnung ihrer Glieder den folgenden spezielleren Untersuchungen zugrunde legen. Wir werden zuerst von den Gesetzen der Vorstellungen, dann von denen der Urteile, endlich von denen der Liebe und des Hasses sprechen. Allerdings wird es unmöglich sein, bei der Betrachtung der früheren Klasse einen Blick auf die spätere völlig auszuschließen, da ihre Unabhängigkeit ja nur in einem beschränkten und relativen Sinne von uns behauptet wurde und behauptet werden konnte. Der Wille greift herrschend nicht bloß in die Außenwelt, sondern auch in das innere Gebiet der Vorstellung ein und auch die Gefühle beeinflussen ihren Lauf. Ebenso ist es bekannt, wie häufig die Menschen etwas darum für wahr halten, weil es ihrer Eitelkeit schmeichelt oder sonst ihren Wünschen entspricht. Wie die natürlichste Einteilung, so ist auch die natürlichste Ordnung ihrer Glieder immer noch etwas Künstliches. Da Comte in seiner berühmten Hierarchie der Wissenschaften alle theoretischen Disziplinen in eine Reihe ordnete, stellte ihr Herbert Spencer seine Lehre von dem „Consensus" aller Wissenschaften entgegen, welcher es verbiete, die eine der anderen gegenüber als die frühere zu bezeichnen. Vielleicht ging diese Behauptung zu weit; aber Comte selbst hatte zugegeben, daß seine Stufenleiter keine absolute sei, und daß auch die frühere Wissenschaft vielfach durch die spätere gestützt und gehoben werde.

Anhang.

Nachträgliche Bemerkungen zur Erläuterung und Verteidigung, wie zur Berichtigung und Weiterführung der Lehre.

I. Die psychische Beziehung im Unterschied von der Relation im eigentlichen Sinne.

Das Charakteristische für jede psychische Tätigkeit besteht, wie ich gezeigt zu haben glaube, in der Beziehung zu etwas als Objekt. Hienach scheint jede psychische Tätigkeit etwas Relatives. Und in der Tat hat Aristoteles, wo er die verschiedenen Hauptklassen seines πρός τι aufzählt, auch der psychischen Beziehung Erwähnung getan. Doch versäumt er nicht auf etwas aufmerksam zu machen, was diese Klasse von anderen unterscheide. Wenn bei anderen Relationen sowohl Fundament als Terminus real sind, sei es hier nur das Fundament.

Verdeutlichen wir uns ein wenig seine Meinung! Wenn ich ein Relativ aus der weiten Klasse von Vergleichsverhältnissen nehme, z. B. ein Größeres oder Kleineres, so muß, wenn das Größere ist, auch das Kleinere sein. Ist ein Haus größer als ein anderes Haus, so muß auch das andere Haus sein und eine Größe haben. Ähnliches wie von Verhältnissen der Gleichheit und Verschiedenheit gilt auch von jedem Verhältnis von Ursache und Wirkung. Damit ein solches bestehe, muß sowohl das, was verursacht, als das, was verursacht wird, existieren. Das Wirkende wirkt nur so lange, als das Gewirkte gewirkt wird. Kein

Wirken ohne zeitlichen Kontakt. Und was sich zeitlich berührt, hat die zeitliche, wie das, was sich räumlich berührt, die räumliche Grenze gemein. Dauert die Einwirkung fort, so besteht für Wirkendes und Gewirktwerdendes ebenso lange eine zeitliche Koinzidenz.

Ganz anders ist es dagegen bei der psychischen Beziehung. Denkt einer etwas, so muß zwar das Denkende, keineswegs aber das Objekt seines Denkens existieren; ja, wenn er etwas leugnet, ist dies in allen Fällen, wo die Leugnung richtig ist, geradezu ausgeschlossen. So ist denn das Denkende das einzige Ding, welches die psychische Beziehung verlangt. Der Terminus der sogenannten Relation muß gar nicht in Wirklichkeit gegeben sein. Man könnte darum zweifeln, ob hier wirklich etwas Relatives vorliege, und nicht vielmehr etwas in gewissem Betracht einem Relativen Ähnliches, was man darum als etwas „Relativliches“ bezeichnen könnte. Die Ähnlichkeit besteht darin, daß, wie derjenige, der ein Relativ im eigentlichen Sinne denkt, auch der, welcher eine psychische Tätigkeit denkt, in gewisser Weise zugleich zwei Objekte denkt, das eine sozusagen in recto, das andere in obliquo. Denke ich einen Blumenliebenden, so ist der Blumenliebende das Objekt, das ich in recto denke, die Blumen aber sind das, was ich in obliquo denke. Das aber ist ähnlich dem Fall, wo ich einen denke, der größer ist als Cajus. Der Größere wird in recto, Cajus in obliquo gedacht.

Es ist mir nicht unbekannt, daß heutzutage manche im Gegensatz zu Aristoteles leugnen, daß auch dazu, daß etwas größer oder kleiner sei als ein anderes, die Existenz des anderen gefordert werde. So sei z. B. eine Menge von drei kleiner als eine Trillion, möge es nun eine Trillion geben oder nicht. So erschiene denn jener Unterschied, von dem ich sprach, aufgehoben. Ja, wir sähen ihn geradezu ins Gegenteil verkehrt, wenn wir auch noch die weitere Behauptung, in der sich manche gefallen, gelten ließen, daß eine Menge von drei auch noch dann kleiner sei als eine Trillion, wenn wie die Trillion auch die Drei nicht

existierten. Denn dazu, daß etwas in psychischer Beziehung stehe, gehört wesentlich, wenn nicht die Existenz des Objektes, doch die eines psychisch sich darauf Beziehenden. Doch wie sollte eine Menge von drei noch kleiner als eine Trillion sein, wenn sie gar nicht mehr eine Menge von drei ist? Und sie ist ja nicht länger eine Menge von drei als sie ist. Wie ein Würfel, wenn man ihn zur Kugel umgeformt hat, indem er dann aufgehört hat zu sein, auch aufgehört hat sechs quadratische Flächen zu haben und ein Würfel zu sein. Wir sehen also, daß hier eine Täuschung durch Äquivokation vorliegt. Wer sagt, drei sei kleiner als Trillion, will nicht positiv die Existenz einer Relation behaupten, vielmehr sagt er nur, daß, wenn eine Menge von drei und eine Trillion bestehen, jene Relation zwischen ihnen bestehen muß; mit anderen Worten, daß in keinem Fall drei und eine Trillion ohne jene Relation bestehen können.

Ähnlich darf man sich auch nicht auf Fälle berufen, wo wir sagen, ein Enkel sei größer, als sein Großvater gewesen sei, wo dann der Großvater doch nicht ebenso wie der Enkel existiert. Auch hier besagt die Behauptung nicht soviel wie, der Enkel sei größer als der Großvater. Denn wäre dies, so würde für einen Fall, wo ein älterer Mensch von einem jüngeren überwachsen wird, in dem Augenblick, wo dieser ihn an Größe erreicht, nicht bloß gesagt werden können, daß er jetzt ihm gleich groß, sondern auch größer und kleiner als er sei. Das aber ist absurd, richtig vielmehr nur, daß er, wie wir uns ausdrücken, größer ist, als jener war und kleiner ist, als er sein wird, was nicht mehr bedeutet, als daß, wenn der Jüngere noch die Größe hätte, die er früher gehabt hat oder schon die Größe hätte, die er erreichen wird, der Ältere nicht ihm an Größe gleich, sondern größer bzw. kleiner als er sein würde.

Und ähnlich ist es auch, wenn ich sage: „Titus ist größer, als Cajus glaubt.“ Ein eigentliches Größenverhältnis besteht hier nicht, wenn auch eine gewisse andere Art von

Vergleichsbeziehung zwischen dem, was groß ist und was ihm urteilend eine Größe zuschreibt, bei welcher, wie man leicht erkennt, der eigentümliche Charakter der psychischen Beziehung mit hereinspielt. Kant sagt einmal, daß hundert wirkliche Taler um keinen Taler mehr seien, als hundert gedachte Taler. Die Wahrheit aber ist, daß hundert gedachte Taler nicht bloß um einen, sondern um volle hundert Taler weniger sind als hundert Taler oder vielmehr, daß sie, weil sie gar keine Geldsumme sind, ja gar nicht sind, auch in gar keinem Größenverhältnis, wie es zwischen Geldsummen besteht, weder in dem von gleich zu gleich, noch von größer und kleiner oder kleiner und größer zu den wirklichen hundert Talern stehen können.

Ich will diese Erörterung über die psychische Beziehung nicht schließen, ohne mit einem Worte eine Meinung berücksichtigt zu haben, welche zwischen „sein“ und „existieren“ unterscheidet. Dabei soll das eine wie andere in ganz eigentlichem Sinn genommen werden. Es könnte nämlich daraufhin einem einfallen zu sagen, wenn einer sich psychisch auf etwas als Objekt beziehe, so sei dieses immer ebenso eigentlich wie er selbst, wenn es auch nicht immer ebenso wie er selbst existiere.

Vielleicht ist von den Vertretern dieser Meinung bisher keiner ganz so weit gegangen. Doch von dem Roten, Blauen, das wir sehen, von den Tönen, die wir hören und anderen Empfindungsobjekten, an deren Existenz die Wissenschaft nicht glaubt, lehren allerdings viele von ihnen, daß sie zwar nicht existierten, aber doch seien. Und wenn wir allgemeine Begriffe denken, so behaupten sie, daß die Universalien, welche unsere Objekte sind, als Universalien seien, obwohl nicht existierten.

Ich bekenne, daß ich unfähig bin, dieser Unterscheidung zwischen Sein und Existenz überhaupt irgendwelchen Sinn abzugewinnen. Was die Universalien anlangt, so ist die Annahme, sie seien, jedenfalls ebenso absurd wie die, daß sie existierten, denn sie führt zu Widersprüchen. Und der

Satz des Widerspruches verwirft nicht bloß, daß dasselbe zugleich existiere und nicht existiere, sondern jedenfalls ebenso, daß dasselbe zugleich sei und nicht sei. Was wäre unter einem für sich bestehenden Dreieck im allgemeinen zu denken? — Offenbar etwas, dem alles das zukäme, was von allen einzelnen Dreiecken gemeinsam gilt, aber nichts von dem, was von dem einen gilt und von dem anderen nicht gilt. Darum wäre von dem für sich bestehenden Dreieck im allgemeinen zu leugnen, daß es rechtwinklig sei und ebenso, daß es spitzwinklig sei und ebenso, daß es stumpfwinklig sei, woraus sich ergeben müßte, daß es weder rechtwinklig, noch spitzwinklig, noch stumpfwinklig sei. Aber gerade dies widerspricht der Natur des Dreiecks im allgemeinen, da es, allgemein gesprochen, kein einzelnes Dreieck geben kann, das weder rechtwinklig, noch spitzwinklig, noch stumpfwinklig ist. So kommt es denn auch jedem einzelnen Dreieck zu, daß es spezifizierende und individualisierende Differenzen besitzt, wenn auch diese Differenzen von Dreieck zu Dreieck wechseln. Und somit müßte es auch dem für sich bestehenden Dreieck im allgemeinen eigen sein, daß es spezifizierende und individualisierende Differenzen besäße. Das aber zugeben und noch seine Universalität und Freiheit von allen individuellen Differenzen behaupten, wäre ein Widerspruch, wie er flagranter nicht gedacht werden kann. — Doch der Nachweis, daß es untunlich ist, jene Unterscheidung zwischen Sein und Existenz, der ich keinen vernünftigen Sinn abgewinnen kann, für die psychische Beziehung allgemein zu verwerten, ergab sich ja schon genugsam aus dem oben gegebenen Hinweis auf die Fälle, wo wir ein Objekt, das wir vorstellen, zugleich zum Gegenstand einer richtigen Leugnung machen[1]. —

---

[1] Ich habe mich in dem Vorstehenden hinsichtlich des Terminus „Relation“ an den Sprachgebrauch des Aristoteles gehalten, erkenne aber gerne an, daß dies keineswegs geboten ist. Will einer darum, weil nicht bloß das was ist, sondern auch das was war und das was sein wird, im Gegensatz zu dem, was niemals ist, in gewisser Weise

II. Von der psychischen Beziehung auf etwas als sekundäres Objekt.

Wenn wir sagten, daß die Beziehung zu etwas als Objekt, das für die psychische Tätigkeit am meisten Charakteristische sei, so darf dies nicht so gedeutet werden, als sei unter „psychischer Tätigkeit" und „Beziehung zu etwas als Objekt" geradezu dasselbe zu verstehen. Das Gegenteil zeigt sich mit Klarheit schon darin, daß, wie wir sagten, jede psychische Tätigkeit sich auf sich selbst als Objekt bezieht, aber nicht primär, sondern sekundär oder wie Aristoteles, von dem die Tatsache bereits bemerkt worden war, sich ausdrückt „nebenbei" (ἐν παρέργῳ). Wir haben also bei einheitlicher psychischer Tätigkeit immer eine Mehrheit von Beziehungen und eine Mehrheit von Objekten.

Als sekundäres Objekt der psychischen Tätigkeit hat man sich aber, wie ich schon in meiner „Psychologie vom empirischen Standpunkt betonte, nicht eine einzelne dieser Beziehungen, wie etwa die zum primären Objekt zu denken, was leicht ersichtlich zu einer unendlichen Vervielfältigung führen würde (müßte doch eine dritte Beziehung vorhanden sein, welche die sekundäre, eine vierte, welche die so hinzukommende tertiäre Beziehung usw. usw. zum Objekt hätte), sondern die psychische Tätigkeit, genauer gesprochen das psychisch Tätige, in welchem mit der primären Beziehung auch die sekundäre selber beschlossen ist. Obwohl nun aber jene unendliche Vervielfältigung der psychischen Beziehungen ἐν παρέργῳ nicht statt hat, so folgt daraus doch nicht, daß sie als eine einzige zu denken sei. Die psychischen Beziehungen, auch wenn sie dasselbe Objekt haben, können ja noch immer mehrere sein, wenn die Modi der Beziehungen mehrere sind und so finden wir es bei den psychischen Beziehungen ἐν παρέργῳ. Wir haben drei Grund-

---

zum Bereich des Tatsächlichen gehört, auch von Relationen zu Vergangenem und Zukünftigem sprechen, so wäre es töricht, sich in einen Wortstreit mit ihm einzulassen.

klassen von Modis unterschieden: Vorstellung, Urteil und Gemütsbeziehung. Es ist selbstverständlich, daß bei den psychischen Beziehungen ἐν παρέργῳ die der Vorstellung niemals fehlt, denn sie ist die Vorbedingung der andern. So wenig wie diese, fehlt aber auch jemals das Urteil, und zwar liegt immer eine evidente Anerkennung vor. Außerdem glaubt man auch sehr allgemein, in jeder psychischen Tätigkeit einen sogenannten „Gefühlston“ gegeben, was soviel sagen würde, als daß jede psychische Tätigkeit, wie der Gegenstand einer in ihr beschlossenen Vorstellung und eines in ihr beschlossenen, evident anerkennenden Urteils, so auch der einer in ihr beschlossenen Gemütsbeziehung sei. Ich selbst hatte mich in meiner Psychologie vom empirischen Standpunkt dieser Meinung angeschlossen. Seitdem aber bin ich davon zurückgekommen und glaube nunmehr, daß es sogar unter den Sensationen viele gibt, welchen diese Gemütsbeziehung, also jede in ihnen selbst beschlossene Lust und Unlust, fehlt. Ja, die ganzen weiten Klassen der Gesichts- und Gehörsempfindungen halte ich für gänzlich frei von dem Charakter eines Affekts; was nicht ausschließt, daß sehr lebhafte Affekte von Lust und Unlust sie mannigfach gesetzmäßig zu begleiten pflegen. Man vergleiche darüber meine „Untersuchungen zur Sinnespsychologie“.

Die Tatsache, daß das psychisch Tätige, wie immer es primär sich auf anderes als Objekt bezieht, sekundär sich selbst zum Objekte hat, ist von großer Wichtigkeit. Es gibt daraufhin keine Aussage über primäre Objekte, in welcher nicht mehrere Behauptungen enthalten sind. Sage ich z. B. „es gibt einen Gott“, so liegt darin zugleich ausgesagt, daß ich urteile, es gebe einen Gott. Oder „es gibt keinen Gott“, so liegt darin, daß ich leugne, daß es einen gebe. Dies ist bei der psychologischen Analyse der Urteile gar wohl zu beachten; denn es wird sich für sie daraufhin bei gehöriger Sorgfalt des Verfahrens sehr oft ergeben, daß die Objekte der Urteile und der ihnen zu Grunde liegenden Vorstellungen ganz andere sind, als man sich gemeinig-

lich einbildet, und ein guter Teil von ihnen wird sich als Gegenstand der ἐν παρέργῳ gegebenen Beziehungen erweisen, welche mit den primären Objekten in eigentümlicher Weise determinierend zusammengesetzt werden.

In bezug auf das Gesagte erscheint es aber nicht überflüssig, noch einige Bemerkungen beizufügen, welche Mißverständnissen vorbeugen und gegen naheliegende Einwände schützen, die denn auch wirklich des öfteren erhoben werden.

Nicht alles, was erfaßt wird, wird explizit und distinkt, manches vielmehr nur implizit und konfus erfaßt. Ich glaube so in meinen „Untersuchungen zur Sinnespsychologie" nachgewiesen zu haben, daß die in einem Akkord vereinigten Töne und die in multiplen Farben gegebenen Farbenelemente zwar immer wirklich erfaßt, aber oft nicht unterschieden werden. Der noch heute nicht beendete Streit über die Einfachheit oder Zusammensetzung des phänomenalen Grün hängt damit zusammen. Ja, ich glaube gezeigt zu haben, daß auch die Intensitätsunterschiede der sensiblen Objekte auf Unterschiede phänomenaler Dichtigkeit zurückzuführen sind. Der Sinnesraum ist stellenweise wechselnd erfüllt und leer, die einzelnen vollen und leeren Teile aber werden nicht deutlich unterschieden. Gilt dies von den physischen Phänomenen, so Analoges auch von der darauf bezüglichen psychischen Tätigkeit. Wir haben also hier, und vielfach auch anderwärts psychische Tätigkeiten, die nicht in allen ihren Teilen explizit wahrgenommen werden. Die innere Wahrnehmung ist vielmehr konfus, und obwohl diese Unvollkommenheit die Evidenz nicht beeinträchtigt, so hat sie doch zu mannigfachen Irrungen Anlaß gegeben, welche selbst wieder gewisse Psychologen verleitet haben, die Tatsache der Evidenz, ja sogar der Richtigkeit der inneren Wahrnehmung als eine allgemein gültige zu bestreiten.

Zu derselben irrigen Ansicht wurden andere geführt, indem sie jede Vorstellung und jedes Urteil, welches sich

auf eigene psychische Tätigkeit bezieht, ohne weiteres zur inneren Wahrnehmung rechneten. Aber mit Unrecht; nicht bloß Physisches, auch Psychisches kann primäres Objekt werden, wie z. B. ganz unverkennbar, wenn wir uns das innere Seelenleben eines andern veranschaulichen, was wir und auch die Tiere in häufigen Fällen tun. Wir erkennen oder vermuten, daß sie in einer gewissen Weise empfinden, denken und wollen, die mit unserer Weise zu empfinden, zu urteilen und zu begehren mehr oder minder übereinstimmt oder ihr widerstreitet. Ganz ähnlich stellen wir uns nun oft vor, daß wir selbst unter gegebenen Bedingungen so oder so psychisch tätig sein würden. und sind auch oft überzeugt, daß wir wirklich so empfinden und wollen werden oder empfunden und gewollt haben. Nun ist freilich auch dann immer eine innere Wahrnehmung gegeben, aber sie geht nicht auf das genannte eigene psychische Tun, sondern auf ein anderes jetzt in uns wirkliches, welches auf jenes als primäres Objekt gerichtet ist.

Alle unsere Erinnerung und Erwartung, die sich auf eigne psychische Erlebnisse bezieht, hat es mit ihnen als primärem und mit sich selbst nur als sekundärem Objekt oder als Teil von diesem zu tun.

Dies gibt mir das Mittel zur Verteidigung gegen einen mir gemachten Vorwurf. Man hat daran Anstoß genommen, daß ich sagte, die innere Wahrnehmung könne nicht zur inneren Beobachtung werden, wohl aber beobachteten wir oft früher innerlich Wahrgenommenes später gewissermaßen im Gedächtnis, und hat dagegen geltend gemacht, daß das Gedächtnis nur eine schwächere Wiederholung des psychischen Aktes sei, an den wir uns erinnern. Doch man erkennt leicht, daß dies nicht der Fall ist; müßte doch sonst einer, der sich eines früheren Irrtums erinnert, wieder irren und einer, der eines früheren sündigen Wollens reuig gedenkt, wieder sündigen. Die frühere eigene psychische Tätigkeit, deren ich gedenke, erscheint nicht als sekundäres Objekt ἐν παρέργῳ, sondern als primäres, ähnlich wie wenn ich einen andern vorstellend oder sonstwie psychisch tätig glaube.

III. Von den Modis des Vorstellens.

Wenn ich Vorstellen, Urteilen und Gemütsbeziehung als die drei Grundklassen der psychischen Beziehungen bezeichnete, so war damit bedeutet, daß sie noch mannigfacher Untereinteilungen fähig sein mögen. In Wahrheit ist eine solche für die Grundklasse des Urteilens bereits in dem Gegensatz von Anerkennen und Verwerfen und für die Grundklasse der Gemütsbeziehung in dem zwischen Lieben und Hassen gegeben. Aber auch von der Grundklasse der Vorstellung gilt, daß die im allgemeinen gleiche Beziehungsweise sich in besonderen Modis differenziert. Und wie zwei Urteile, die dasselbe Objekt haben, trotzdem, wenn das eine Urteil anerkennt, was das andere verwirft, der Art nach verschieden sind, so sind es oft auch zwei Vorstellungen trotz der Gleichheit des Objektes.

Als ich meine „Psychologie vom empirischen Standpunkt" schrieb, war mir dies noch nicht oder wenigstens nicht in seinem vollen Umfang offenbar geworden, und manches bleibt mir infolge davon nicht bloß zu ergänzen, sondern auch zu berichtigen.

Vor allem sind als verschiedene Modi des Vorstellens seine temporalen Differenzen zu bezeichnen. Wer Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft für Differenzen der Objekte halten würde, der würde ebenso irren wie der, welcher Existenz und Nichtexistenz für reale Attribute ansähe. Wenn wir in Rede oder Melodie eine Tonfolge hören, oder wenn wir einen Körper schauen, der in Bewegung oder Farbenveränderung begriffen ist, so erscheint uns derselbe individuelle Ton, dasselbe örtlich und qualitativ individuell bestimmte Farbige zuerst als gegenwärtig, dann mehr und mehr als vergangen, während andere als gegenwärtig auftreten, deren Vorstellung dann dieselbe modale Veränderung erleidet. Wer diese Unterschiede für Unterschiede der Objekte nehmen würde, ähnlich wie die räumlichen Differenzen, wenn ich etwas mehr rechts oder mehr links im Sehfelde vorstelle, es ohne Zweifel sind, der würde dem großen Unterschied, der zwischen Raum und Zeit besteht.

nicht gerecht werden können. Was den Raum anlangt, so vermögen wir ohne Absurdität anzunehmen, daß es auch unräumliche Dinge gebe: Geister ohne Länge, Breite und Tiefe und ohne eigentliches Hier und Dort; und ebenso (was der neuesten Geometrie ein sehr geläufiger Gedanke ist) Topoide von vier und mehr Dimensionen, bei welchen die vierte zu Länge, Breite und Tiefe analog wie beim Körperlichen die Tiefe zur Breite, die Breite zur Länge hinzukäme und von jeder weiteren Dimension in bezug auf die vorausgehende wieder dasselbe gelten würde. Dagegen wäre es schlechterdings absurd, wenn einer eine Hypothese aufstellte, nach welcher etwas wäre, ohne gegenwärtig und mit allem andern, was ist, zugleich zu sein, indem es entweder ohne jedes Analogon zu dem Jetzt, oder in einem Chronoid von mehr als einer Dimension dauernd oder wechselnd bestände. Wie ein Qualitätsmodus keinem Urteil fehlen kann, und wir dies zuversichtlich für alle urteilenden Wesen zu behaupten vermögen, so ist auch ein Temporalmodus schlechterdings für jedes Vorstellen erforderlich und es kann dies ohne Kühnheit nicht bloß für Mensch und Tier, sondern für jedes vorstellende Wesen überhaupt gesagt werden. Es gilt mit derselben Sicherheit wie der Satz, daß es keine Vorstellung gibt ohne Objekt.

Dieser Punkt ist von höchster Wichtigkeit, hat die weittragendsten Konsequenzen, und ich behalte mir vor, ein anderes Mal eingehender bei ihm zu verweilen. Dann werde ich auch auf die Frage eingehen, ob nicht vielleicht bei allem, was eine Zeit lang besteht, außer der kontinuierlichen Reihe der Temporalmodi, mit welchen es zu denken ist, auch eine kontinuierliche Sukzession realer Differenzen angenommen werden müsse, welche aber dann, als ganz transzendent, in keiner unserer Anschauungen gegeben sein würden.

Dagegen will ich es nicht ganz unerwähnt lassen, daß es nicht möglich ist, mit einem verallgemeinerten Temporalmodus vorzustellen, wie, wenn etwas unbestimmt als gewesen, zukünftig oder noch unbestimmter als irgend einmal tatsächlich erschiene. Es ist dies so untunlich, wie daß

einer mit einem unbestimmten qualitativen Modus urteilt, also urteilend weder anerkennt noch leugnet. Wie sich aber der Schein erkläre, als ob dem doch so sei, darauf will ich hier nicht näher eingehen.

Es braucht wohl kaum ausdrücklich bemerkt zu werden, daß die Frage, was unter Zeit zu verstehen sei, mit der, was uns bei der Messung zeitlicher Größen und Abstände, sei es durch verstandesmäßige Beurteilung, sei es durch gewohnheitsmäßige oder ursprünglich instinktive Schätzung, zum Anhalt diene, keineswegs zusammenfällt. Auch die letztere ist von hohem psychologischen Interesse und führt den Forscher auf ähnlich teleologische Momente, wie sie in dem blinden Vertrauen auf das Gedächtnis, der gewohnheitsmäßigen Erwartung und manchen natürlichen Zuneigungen und Abneigungen gefunden werden. Doch nicht sie, sondern nur die erste, vor allen wichtige Frage ist es, mit der wir uns hier zu beschäftigen hatten.

Ein anderer wichtiger Gesichtspunkt, unter welchem von einem Unterschied von Modis der Vorstellung zu sprechen ist, ist schon früher berührt worden. Es ist der, von welchem aus wir den Modus rectus und den Modus obliquus unterscheiden. Der erste fehlt zwar niemals, wenn wir vorstellend tätig sind; der zweite aber ist neben ihm gegeben, so oft wir ein psychisch sich Beziehendes oder auch im eigentlichen Sinn Relatives denken. Außer dem psychisch Tätigen, das ich in recto denke, wird von mir immer auch sein Objekt, außer dem Fundament der Relation, das ich in recto denke, ihr Terminus in obliquo gedacht. Und der modus obliquus selbst ist eigentlich nicht e i n e r, vielmehr ist er mannigfach differenziert. Er ist ein anderer, wenn es sich um eine Größenbeziehung, ein anderer, wenn es sich um ein Kausalverhältnis, ein anderer, wenn es sich um eine psychische Beziehung zum Objekt handelt; ja, er ist ein anderer, wenn diese psychische Beziehung ein bloßes Vorstellen oder ein Urteilen, ein anderer, wenn sie ein anerkennendes oder verwerfendes Urteilen ist usw. usw.

IV. Von der attributiven Vorstellungsverbindung in recto und in obliquo.

Bekannt ist, daß wir Objekte, die nicht ganz einfach sind, bald mehr, bald minder deutlich vorstellen. So oft wir sie einigermaßen deutlich vorstellen, ist die vorstellende Beziehung eine mehrfache und mehrfach klare im cartesianischen Sinn. Sie geht wie auf das Ganze, so auch im besonderen noch auf Teile, die dann determinierend mit einander verbunden erscheinen; so z. B. wenn ich einen roten Fleck als farbig, als rot, als räumlich, als hier befindlich, als dreieckig usw. unterscheide und ihn als durch alle diese Merkmale charakterisiert denke. Eines erscheint dann als etwas, was mit dem anderen determinierend verbunden ist. Jede Vorstellungsbeziehung zu einem Merkmal hat ein besonderes Objekt, das, indem sich die Merkmale determinieren, mit den anderen zusammen die Verdeutlichung des anschaulich vorgestellten einheitlichen Ganzen bildet.

Wir vermögen nun aber daraufhin die verschiedensten Objekte identifizierend miteinander zu verbinden, gleichviel ob sie in Wirklichkeit miteinander verträglich seien oder nicht, und kommen so zu einem Objektganzen von attributiver, obwohl nicht anschaulicher Einheit; wie ich denn z. B. in solcher Weise ein rundes Viereck, einen schwarzen Schimmel und ein blaues Rotes zu denken vermag. Auch kann ich so dasselbe Merkmal mit sich selbst identifiziert vorstellen, wie z. B. ein weißes Weißes, wo dann die Identifikation zu einem Äquivalent des Merkmals selbst führt, und es ist leicht ersichtlich, daß es ähnlich geschehen kann, daß wir auch solche Merkmale, die einer anschaulichen Vereinigung fähig wären, wie z. B. eine gewisse Gestalt und eine gewisse Farbe, nicht in anschaulicher, sondern in bloß attributiver Weise vorstellend vereinigen.

Daß, wer zwei Merkmale in der Vorstellung attributiv identifiziert, hiemit noch nicht ein Urteil fällt, welches eins von dem anderen aussagt, habe ich in meiner Psychologie ausführlich dargelegt. Doch soll, wie es für jeden, der an das zuvor über die sekundäre Beziehung Ausgeführte

zurückdenkt, selbstverständlich ist, hiemit nicht gesagt sein, daß hier jedes Urteil überhaupt fehle. Ja, auch das dürfte sich bei genauer Untersuchung ergeben, daß wir, so oft wir deutlich vorstellen, uns in gewisser Weise negativ urteilend verhalten, indem wir erkennen, daß die psychische Beziehung zum einen Teil von der psychischen Beziehung zum andern verschieden ist.

Es ist klar, daß eine Verdeutlichung der Vorstellung durch eine Zergliederung des Objekts sowohl in recto als in obliquo statthaben kann. Und so sind denn auch jene freien Identifizierungen ebenso in obliquo wie in recto möglich. Und auch, was in recto gedacht wird, kann mit einem in obliquo Gedachten identifiziert werden, wie z. B. wenn ich in recto Blumen und einen nach diesen Blumen verlangenden Blumenliebhaber vorstelle, wo dann Blumen in recto und in obliquo vorgestellt und miteinander identifiziert werden. Stelle ich mir einen grünen Baum vor, so denke ich den Baum in recto und wohl auch das Grüne in recto und identifiziere beide vorstellend. Stelle ich mir dagegen, wie man sagt, einen nicht grünen Baum vor, so scheint das Verfahren ein viel komplizierteres; denn Aristoteles wenigstens leugnete, daß ein Negatives Objekt sein könne. Und wenn dies, wie ich nicht bezweifle, wirklich unmöglich ist, so bleibt wohl nichts übrig, als anzunehmen, daß wir einen Baum vorstellen, von welchem man mit Recht leugne, daß er grün sei, so daß es sich dann um eine Identifikation in obliquo handelt. Wir werden darauf später zurückkommen. Von dem Verneinenden hob schon Leibniz hervor, daß er als solcher nicht etwas Negatives sei und es besteht darum für ihn nicht dasselbe Bedenken wie für das Nichtgrüne, ihn als Objekt einer Vorstellung zu fassen.

V. Von der Modifikation der Urteile und Gemütsbewegungen durch die Modi des Vorstellens.

Wie die Differenzen der Objekte der Vorstellungen, so haben auch die Differenzen ihrer Modi nicht bloß für sie selbst, sondern auch für die Urteils- und Gemütsbeziehungen Bedeutung, da sich ja diese auf die Vorstellungen gründen.

Es gilt dies deutlich von den Temporalmodis. Wenn ich urteile, ein Baum sei, und, ein Baum sei gewesen, so erkenne ich ihn in beiden Fällen an, aber mit einem andern Modus der Anerkennung. Wie das Objekt der Vorstellung „Baum“ nicht bloß die Vorstellung, sondern auch die Anerkennung zu einer andern macht, so auch der Temporalmodus der Vorstellung; er differenziert auch die Anerkennung temporal. Und ähnlich ist es, wenn ich etwas für die Gegenwart oder für die Zukunft wünsche. Beides sind Akte der Liebe, aber sie sind temporal differenziert wie die Vorstellungen, auf die sie sich gründen.

Man bemerkt hier leicht, daß dies ohne Vermittlung eines temporalen Urteils geschieht. Der Wunsch für die Gegenwart oder für die Zukunft schließt weder den Glauben, daß das Gewünschte sei oder sein werde, noch die ihm entgegengesetzte Leugnung ein. Und ich unterlasse nicht, dies ausdrücklich hervorzuheben, weil jemand wegen der besonderen Rücksichtnahme der Konjugation des Zeitworts auf die Zeitunterschiede zu der Meinung hinneigen könnte, daß es sich bei den Temporalmodis um Differenzen handle, die erst das Urteil, nicht aber ebenso schon die Vorstellung treffen. Denn das Zeitwort ist jene sprachliche Form, welche besonders dazu dient, den Ausdruck des Urteils zu ergänzen.

In bezug auf die Differenz von Modus rectus und obliquus gilt, daß nur auf die Vorstellungen in modo recto sich Urteile und Gemütsbeziehungen gründen, nicht auf Vorstellungen in modo obliquo für sich allein, wie diese ja auch nie für sich allein gegeben sind, vielmehr nur in derselben Tätigkeit mit dem Modus rectus. Stelle ich einen vor, ja, erkenne ich einen an, der etwas leugnet, so leugne ich selbst dieses nicht in modo obliquo, so wenig als ich, wenn ich denke, daß eine Ursache etwas bewirke, dieses selbst verursache, obwohl das indirekte Objekt und der besondere Modus obliquus, mit welchem sich mein Denken darauf bezieht, für den Inhalt meines Urteils nicht gleichgültig ist; es ist ja infolge davon auf ein anderes Objekt gerichtet.

Indem Meinong den Fall, wo einer sagt: „Locke lehrte, daß es keine angeborenen Ideen gebe“, einer psychologischen Analyse unterzog, erkannte er ganz richtig, daß, wer diese Behauptung ausspricht, nicht behauptet, daß es keine angeborenen Ideen gebe. Statt aber wie wir zu sagen, daß er hier in recto den die angeborenen Ideen leugnenden Locke vorstelle und anerkenne, in obliquo aber sich mit doppeltem Modus obliquus auf die angeborenen Ideen vorstellend beziehe, meint er, daß man es hier mit einer vierten Grundklasse der Beziehungen zu einem Objekt zu tun habe, die zwischen der des Vorstellens und des Urteilens in der Mitte stehe, und die dem in der Sprache traditionellen Ausdruck „annehmen“ entspreche. Es ist leicht nachweisbar, daß er hier in mehrfacher Täuschung befangen ist.

Der Modus obliquus des Vorstellens ist, wenn wir einen ein Objekt Anerkennenden oder Leugnenden denken, zwar ein anderer, als wenn wir einen es Vorstellenden denken. Aber dies gilt ähnlich auch im Fall, wo wir einen das Objekt Liebenden oder Hassenden denken: und wir haben in dem ersten Fall so wenig als in dem zweiten einen Grund von einer besonderen Hauptklasse von psychischen Beziehungen zu sprechen, müßten wir doch sonst, konsequent gesprochen, es sogar auch da tun, wo wir, indem wir eine Ursache in recto, die Wirkung in obliquo vorstellen. Vielmehr handelt es sich deutlich um Unterarten der indirekten Vorstellungsweise, welche dann freilich, wie schon bemerkt, auch für das auf die Vorstellung mit dem Modus rectus gegründete Urteil Bedeutung gewinnen.

Außerdem wird kein Kenner der deutschen Sprache Meinong zugestehen, daß er hier das Wort „annehmen“ in einer der bisher üblichen Bedeutungen verwende. Wie Meinong es gebraucht, würden wir oft zugleich Entgegengesetztes annehmen, wie z. B. wenn wir sagen: „Locke behauptet, daß Descartes unrecht habe, wenn er lehrt, daß es angeborene Ideen gebe“. Denn hier würden wir zugleich annehmen, daß einer unrecht habe, wenn er lehrt, daß es angeborene Ideen gebe, und auch annehmen, daß es an-

geborene Ideen gebe. Andernfalls hätte ja Meinong für diese indirekte Beziehung zweiter Ordnung wieder eine neue Grundklasse aufstellen müssen, die sich zu seinem „annehmen“ wie sein „annehmen“ zum Urteil verhalten würde.

Manchmal wird „annehmen“ synonym mit „anerkennen“ und namentlich mit „zustimmen“ gebraucht, wenn ein anderer eine Behauptung ausgesprochen. Manchmal und in besonders häufigen Fällen bedeutet es aber ein noch komplizierteres psychisches Verhalten, nämlich das absichtliche Festhalten der Vorstellung, als ob ich etwas urteile, um zu untersuchen, zu welchen anderen Urteilen oder praktischen Entschlüssen ich also denkend vernünftigerweise geführt werden würde. Wie ich ein Objekt analysieren kann, ohne es anzuerkennen, so kann ich auch die Folgerungen, zu denen ein Urteil führen muß, mir klar machen, indem ich den Urteilenden nur vorstelle und nicht anerkenne. Der hypothetisch Verfahrende verfährt so, obwohl er etwas nicht weiß, ganz analog, als wenn er es wüßte. Man hat es also auch bei dem, was wahrhaft dem Namen „annehmen“ entspricht, nicht mit einer besonderen Grundklasse, sondern mit einer Komplikation von mehreren bereits sehr spezifizierten psychischen Tätigkeiten zu tun. (Vgl. Marty, Zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie S. 244 ff.)

VI. Von der Unmöglichkeit, jeder psychischen Beziehung eine Intensität zuzuerkennen und insbesondere die Grade der Überzeugung und Bevorzugung als Unterschiede der Intensität zu fassen.

Als ich in meiner Psychologie es unternahm, den Nachweis zu erbringen, daß man es bei Vorstellen und Urteilen mit zwei verschiedenen Grundklassen der psychischen Beziehung zum Objekt zu tun habe, berief ich mich auch auf die Unvergleichbarkeit der Grade der Intensität dieser beiden Beziehungsweisen, indem ich dabei der herkömmlichen Meinung folgte, nach welcher die Überzeugungsgrade als

Unterschiede der Intensität der Urteile zu fassen wären. Allein diese Meinung ist, wie ich jetzt erkannt habe, eine irrige. Ich verweise dafür auf meine „Untersuchungen zur Sinnespsychologie“. Hier zeigte ich auch, daß ähnlich die Grade der Bevorzugung und die Grade der Entschiedenheit des Wollens nichts den Intensitätsgraden einer Sensation Analoges sind, und daß überhaupt die Meinung, daß jede psychische Beziehung eine Intensität im eigentlichen Sinne aufweise, aufgegeben werden müsse, da auch Vorstellungen (wie z. B. die der Zahl „drei“ im allgemeinen) ohne Intensität gefunden werden. Wer im Unterschied von einem anderen, der etwas mit Ausschluß jedes Zweifels anerkennt, mit bloßer Wahrscheinlichkeit daran glaubt, der fällt nicht dasselbe Urteil wie jener, nur mit geringerer Intensität; vielmehr ein, ja mehrere inhaltlich davon verschiedene Urteile, die nur in obliquo das berühren, worauf das Urteil des andern in recto gerichtet war. Schon Laplace erkannte dies recht wohl, als er sagte, die Wahrscheinlichkeit setze sich zusammen aus einem mehrfachen Wissen: erstens dem Wissen, daß von einer Mehrheit sich ausschließender Fälle der eine oder andere gegeben sei und zweitens dem, daß ich nicht mehr Grund habe, den einen als den andern Fall für wirklich zu halten. Man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, daß man wie von Graden der Intensität einer Sensation auch von Überzeugungsgraden spricht. Auch bei der Geschwindigkeit einer Bewegung spricht man von verschiedenen Graden; und doch hat das, was man daraufhin Intensität der Bewegung nennen möchte, keine tiefere Verwandtschaft mit der Intensität, wie sie einer Sensation zukommt. Der Naturforscher weiß, daß der Zustand der Ruhe an Realität keinem Zustand der Bewegung etwas nachgibt. Wenn der Schwerpunkt der Welt statt zu ruhen in irgend einer Richtung sich mit beliebig großer Geschwindigkeit fortbewegte, so würde dies für den inneren Zusammenhang der physikalischen, chemischen und physiologischen Prozesse vollständig gleichgültig sein. Ganz anders ist es bei der Intensität, wie sie der

Sensation eignet. Ein laut Hörender übertrifft als solcher an Realität des Hörens einen leise Hörenden, wie einer, der nicht bloß hört, sondern auch Tastempfindungen hat und riecht und schmeckt, caeteris paribus an Realität des Empfindens einem, der nur hört, überlegen ist. Und so wäre auch ein lauter Ton, wenn er, wie phänomenal, auch in Wirklichkeit bestünde, ein Mehr von Realität als ein leiser.

Dies also in Kürze zur Berichtigung eines früher begangenen Fehlers. Ich brauche kaum eigens hinzuzufügen, daß ich durch den Entfall dieses Argumentes meine Beweisführung für die Scheidung von Vorstellung und Urteil als Grundklassen im allgemeinen nicht entkräftet glaube.

VII. Von der Unmöglichkeit, Urteil und Gemütsbeziehung in einer Grundklasse zu vereinigen.

Ich habe in meiner Psychologie bemerkt, daß man, wenn man Urteilen und Begehren zwei verschiedenen Grundklassen zuweist, um so weniger Anstand nehmen dürfe, Vorstellung und Urteil als fundamental verschiedene Klassen von Beziehung anzuerkennen, da sich für Urteil und Gemütsbeziehung vielfache Ähnlichkeiten zeigten, die bei der Vorstellung im Vergleich mit dem Urteil nicht beständen. So finde sich unter den Gemütsbeziehungen ein Gegensatz von Liebe und Haß, wie unter den Urteilsbeziehungen ein Gegensatz von Anerkennen und Verwerfen; bei der Vorstellung aber sei ein ähnlicher Gegensatz nicht vorhanden. Damit hängen für Urteile und Gemütsbeziehungen weitere Analogien zusammen, zu welchen auf dem Gebiet der Vorstellung die Parallele fehlt. Wie die Urteile teils richtig, teils unrichtig sind, so gibt es auch ein Richtig und Unrichtig auf dem Gebiet von Liebe und Haß. Man vergleiche darüber meine Abhandlung „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“, wo ich auch nachgewiesen habe, daß, wie manche Urteile auch manche Gemütsbeziehungen unmittelbar als richtig charakterisiert sind. Ich hätte hier bei eingehenderer Erörterung auch noch zeigen können, wie die Gemütsbeziehungen, die uns unmittelbar

als richtig einleuchten, eine Ähnlichkeit mit den Urteilen haben, welche, wie man sagt, ex terminis evident sind. Sind wir uns hier bewußt, daß unser richtiges Urteil aus einer Vorstellung mit Notwendigkeit hervorgeht, mit anderen Worten, daß wir als Vorstellende uns als so Urteilende wirkend hervorbringen, so gilt Ähnliches bei der unmittelbar als richtig charakterisierten Gemütsbeziehung. Und wie wir darum dort das Urteil als allgemein und notwendig richtig erkennen, so gilt bei einer solchen Gemütsbeziehung das Gleiche; wie wir denn z. B. nicht als bloß für den einzelnen Fall oder wenigstens bloß für uns Menschen, sondern als allgemein und notwendig erkennen, daß caeteris paribus die Freude dem Leid, die Erkenntnis dem Irrtum vorzuziehen ist. In einer Note zur englischen Übersetzung meiner erwähnten ethischen Abhandlung, die von Marty herrührt, findet man den Gedanken noch weiter erläutert.

Unter solchen Umständen darf es nicht allzusehr befremden, wenn manche, die sich durch die Ausführungen in meiner Psychologie davon überzeugt fanden, daß das Urteil von der Vorstellung der Grundklasse nach zu scheiden sei, nun auf den Gedanken gerieten, es mit den Gemütsbeziehungen in e i n e r Grundklasse zu vereinigen und die Anerkennung wie eine Art Liebe, die Leugnung wie eine Art Haß aufzufassen. Gar manche gemeinübliche sprachliche Ausdrücke könnten als Bestätigung erscheinen, wie denn das Wort „Anerkennung" auch im Sinne von „Hochschätzung" gebraucht wird und für Leugnung oder Verneinung wohl auch der Ausdruck „Verwerfung" üblich ist, welcher auch dem Schlechten, Mißfälligen gegenüber in Gebrauch ist.

So erscheint es denn nicht überflüssig, mit kurzem Worte darzulegen, wie trotzdem das Urteil so wenig mit der Gemütsbeziehung als mit der Vorstellung zur selben Grundklasse zu rechnen ist.

Es ist etwas ganz anderes an ein Objekt glauben und es lieben, und ebenso etwas ganz anderes ein Objekt leugnen und es hassen; sonst wäre jede Trauerbotschaft aus-

geschlossen. Und es genügt hiegegen zur Abwehr nicht, darauf zu verweisen, daß, weil dasselbe unter verschiedenen Gesichtspunkten schlecht und gut gefunden, auch etwas zugleich gehaßt und glaubend geliebt werden könne. Denn, wenn einer einen Gegenstand im übrigen haßt, so ist er ihm gewiß nicht darum lieber, weil er ist, da er vielmehr wünscht, daß er nicht sei. Auch darf man nicht übersehen, daß, wenn zwischen dem Gebiet des Urteils und dem der Gemütsbeziehung vielfache Analogien bestehen, dieselben doch nicht durchgängig gefunden werden. Ich hebe hier einen Punkt als besonders bezeichnend hervor, auf den ich auch in meinem Ursprung sittlicher Erkenntnis aus besonderem Grund die Aufmerksamkeit lenken mußte. Es gibt auf dem Gebiet des Urteils ein Wahr und Falsch. Dazwischen aber gibt es kein Mittleres, so wenig als zwischen Sein und Nichtsein, nach dem bekannten Gesetz des ausgeschlossenen Dritten. Dagegen gibt es für das Gebiet der Liebe nicht bloß ein „gut“ und „schlecht“, sondern auch ein „besser“ und „weniger gut“, „schlechter“ und „weniger schlecht“. Es hängt dies mit der Eigentümlichkeit des Bevorzugens zusammen, einer besonderen Klasse von Gemütsbeziehungen, der, wie ich in meinem Ursprung sittlicher Erkenntnis zeige, auf dem Gebiet des Urteils nichts entspricht. Auch wird durch Hinzufügung von Gutem zu Gutem ein Besseres gewonnen; ja auch zu Schlechtem gefügt ergibt das Gute mit ihm ein Ganzes, welches wir vielleicht einem gewissen andern reinen Gut für sich allein mit Recht vorziehen, wie man in der Theodicee zu sagen pflegt, Gott habe das Schlechte in der Welt zugelassen, weil die Welt infolge dieser Zulassung alles in allem jeder von allem Schlechten freien an Vollkommenheit überlegen sei. So will man denn und wählt oft implizit das Schlechte mit, während man urteilend, bei richtigem Verfahren niemals einer Unwahrheit Zutritt gestattet, um dadurch das Ganze wahrer zu machen.

Noch eins! Bei dem, was wir mit Recht lieben, unterscheiden wir solches, was an sich und solches, was nur um

eines andern willen gut ist, und nennen das letztere „nützlich“. Bei dem, was wir mit Recht anerkennen, gibt es einen analogen Unterschied nicht; alles, was existiert, auch wenn es in einem andern seine wirkende Ursache hat, ist als solches (und nicht bloß in Rücksicht auf jenes) existierend.

VIII. Von der Unmöglichkeit für Gefühl und Wille in Analogie zu Vorstellung und Urteil verschiedene Grundklassen anzunehmen.

Haben wir eben gesehen, wie manche neuere Forscher die Zahl der von uns aufgestellten Grundklassen durch die Subsumtion des Urteils unter die Gemütsbeziehung auf zwei reduzieren wollen, so finden sich daneben andere, welche noch immer nicht zugeben, daß mit den Gefühlen von Freude und Leid auch alles das, was wir begehren, vorziehen, wünschen, wollen und wählen nennen, in einer Grundklasse vereinbar sei. Und wenn ich auf die Allmählichkeit des Übergangs zwischen dem, was man fühlen und wollen nennt, hinwies, so hörte ich namentlich einen Punkt als einen solchen namhaft machen, wo die Grenze denn doch in scharfer Zeichnung hervortrete. Unter jenen psychischen Beziehungen, welche ich als Liebe dem Haß entgegengesetzt habe, sagte man, fänden sich solche, welche, obwohl auf Unvereinbares gerichtet, nicht selbst miteinander unvereinbar seien. Das Gegenteil gelte aber von gewissen anderen Beziehungen, welche ich ebenfalls derselben Klasse zugewiesen habe. So könne einer z. B. recht wohl zugleich an dem Aufenthalt in jeder von zwei schönen Gegenden Gefallen finden, dagegen könne er nicht zugleich in der einen wie andern Gegend sich aufhalten wollen. Es sei dies ähnlich, wie wir zugleich Entgegengesetztes vorstellen und in mannigfacher Beziehung vergleichen können, während im Urteil die Anerkennung des einen Entgegengesetzten, die des andern ausschließt. Und so erscheine denn, wie Urteilen von Vorstellen, auch Wollen von Lieben verschieden. Es möge das Wollen das

Lieben voraussetzen, wie ja auch das Urteilen das Vorstellen voraussetzt, aber doch nur, um wie eine psychische Beziehung von anderer Grundklasse sich darauf zu gründen.

Doch der Vergleich mit dem Verhältnis von Vorstellen und Urteilen, wenn man ihn genauer anstellt, läßt erkennen, daß die Sache in diesem Fall wesentlich anders liegt. Kommt zum Vorstellen das Anerkennen hinzu, so liegt darin keine Addition, welche Vorstellen zu Vorstellen fügt. Hier dagegen erscheint, wenn ich von zwei unvereinbaren Dingen, die beide mir gefallen, das eine wähle, zu dem Lieben, das im Gefallen zutage trat, eine neue Betätigung der Liebe zum selben Objekt hinzuzukommen.

Auch sind es keineswegs jene psychischen Beziehungen zum Objekt, die man Wollen und Wählen nennt, in welchen allein jene Ausschließlichkeit sich zeigt. Das Wollen und Wählen geht immer auf das Praktische. Und so kann denn z. B. niemand, der nicht wie ein Äolus über Wind und Wetter zu gebieten glaubt, wollen, daß in drei Tagen dies oder jenes Wetter sei. Aber doch kann es Fälle geben, wo ihm an demselben Tage aus gewissem Grunde das schöne, aus anderem das schlechte Wetter lieb ist, indem hier wie anderwärts Wohlgefallen mit Wohlgefallen sich verträgt; daß er aber doch ganz entschieden wünscht, daß das eine und nicht das andere eintrete.

Sollen wir nun sagen, daß das Bevorzugen es sei, welches vor anderem, was wir Gemütsbeziehung nannten, diesen Charakter der Ausschließlichkeit besitze? — Wenn dies, so wäre es wohl unverkennbar, daß es sich um eine wahre Liebesbeziehung handelt, wie darum ja auch die gemeine Sprache von „Vorliebe“ spricht. Oder sollen wir, da, wenn mehr als zwei unvereinbare Objekte in Frage kommen, oft das, was vor einem bevorzugt, zugleich einem Dritten nachgesetzt und dann nur dieses, wie man sich ausdrückt, „gewünscht“ wird, das nicht bloß relative, sondern absolute Bevorzugen allein als ein Beispiel jener neuen Grundklasse betrachten? — Man sieht, daß dies ebensowenig Schein für sich hat.

Vielleicht sagt aber einer, nicht um einen Unterschied des Bevorzugens vor anderem, was einem lieb ist, oder des Bevorzugens vor allem gegenüber dem Bevorzugen vor einigem handle es sich; es gebe Fälle, wo wir die als schön erkannte Handlungsweise vor allen anderen bevorzugen und doch, von der Leidenschaft beherrscht, entgegengesetzt wollen und handeln. Doch wenn dies, so wäre es nur etwa, wie Aristoteles den Fall auffaßt, zu denken; daß nämlich die Leidenschaft die höhere Liebe und Wertschätzung nicht recht zu Wort kommen ließe; daß sie verhinderte, daß sie sich zu ihren Konsequenzen entwickelt, indem sie selbst nach innen wie außen prädominierte. Obwohl das Verlangen nach einer sinnlichen Lust nicht mit dem, was die Vernunft bevorzugen heißt, im Einklang ist, so kommen doch Vernunftüberlegungen in den Dienst der Leidenschaft, machen die Mittel ausfindig, die zur Erreichung der Lust dienen und die Liebe und Lust der Bevorzugung übertragen sich auf die Mittel und führen zur Handlung, während die entgegengesetzte edle Bevorzugung ohne Einfluß bleibt. Fassen wir die Sache so, so haben wir es also mit einer Komplikation von Beziehungen zu tun. An den Affekt knüpfen sich Vorstellungen und Urteile und daraufhin noch weitere Akte der Liebe, worin wir nach etwas als Mittel begehren, und schließlich die äußere Handlung. Man wird aber auch hier vergeblich nach einem Moment suchen, das uns zur Annahme einer neuen Grundklasse berechtigte.

IX. Von den wahren und fiktiven Objekten.

Alles psychisch sich Beziehende bezieht sich auf Dinge.

Die Dinge, auf welche man sich psychisch bezieht, sind in vielen Fällen nicht. Man pflegt aber zu sagen, sie seien auch dann als Objekte. Es ist dies ein uneigentlicher Gebrauch des Wortes „sein“, den man sich der Bequemlichkeit halber ebenso ungestraft erlaubt, wie den des „Auf- und Untergehens“ in seiner Anwendung auf die Sonne. Man sagt damit eben nicht mehr, als daß sich ein psychisch Tätiges darauf

beziehe. Es ist nur konsequent, wenn man sich daraufhin auch Äußerungen erlaubt wie „ein Zentaur ist halb Mensch, halb Pferd“, obwohl ein Zentaur im eigentlichen Sinn nicht ist und darum im eigentlichen Sinn kein Zentaur ist, keinen Leib hat, der zur Hälfte menschlich und zur Hälfte pferdeartig wäre.

Wie die Eigentümlichkeit des psychisch Tätigen, sich auf Dinge zu beziehen, dazu geführt hat, von Objekten zu sprechen, die in dem psychisch Tätigen seien, so hat der Umstand, daß sich das psychisch Tätige verschiedentlich auf dasselbe Ding bezieht, dazu geführt, von etwas zu sprechen, was in gewisser Weise mehr als das Objekt sei, dasselbe in sich enthalte und ebenfalls in dem psychisch Tätigen sich finde. Man nannte es den „Inhalt“ der psychischen Beziehung. Namentlich bei der urteilenden psychischen Tätigkeit sprach man außer von einem Objekt von einem Inhalt des Urteils. Wenn ich urteile: „ein Zentaur ist nicht“, so sagte man, das Objekt sei Zentaur, der Inhalt des Urteils aber sei, daß ein Zentaur nicht sei oder auch das Nichtsein eines Zentauren. Sagt man, dieser Inhalt sei in dem psychisch Tätigen, so gebraucht man wieder das „sein“ in einem uneigentlichen Sinn und sagt nichts anderes, als was man beim Gebrauch des „seins“ im eigentlichen Sinne in den Worten ausspricht: „ein psychisch Tätiges verneint in dem Modus praesens einen Zentauren“.

Man ist aber hier noch weiter geführt worden und hat in Rücksicht auf den Unterschied des richtig und unrichtig urteilend Tätigen von Inhalten gesprochen, welche in Wirklichkeit seien und solchen, die in Wirklichkeit nicht seien. So z. B. da der, welcher einen Zentauren leugnet, richtig urteilt, sagte man, das Nichtsein des Zentauren sei wirklich, während das Sein des Zentauren nicht wirklich sei. Und umgekehrt, weil es wahr ist, daß es einen Baum gibt, so sagte man nicht bloß, es sei ein Baum, sondern auch, es sei das Sein eines Baumes und es sei nicht sein Nichtsein. Man behandelte also die Inhalte analog wie die Objekte, von denen man solche unterscheidet, die nur im

uneigentlichen Sinn im psychisch Tätigen und solche, die außerdem im eigentlichen Sinne sind, wo sie dann zu den wirklichen Dingen gehören. Da man aber doch Anstand nahm, das Nichtsein eines Zentauren für ein wirkliches Ding zu erklären, so glaubte man diesem Unterschied und jener Ähnlichkeit zugleich Rechnung zu tragen, indem man die Inhalte „Objektive" nannte.

Doch sicher handelt es sich hier nur um Fiktionen. Wer sagt, daß das Nichtsein eines Zentauren sei, oder auch die Frage, ob ein Zentaur nicht sei, mit einem „so ist es" beantwortet, will nichts anderes sagen, als daß er den Zentauren mit dem Modus praesens leugne und als Folge davon auch glaube, daß jeder, der einen Zentauren leugne, richtig urteile. Aristoteles sagt darum ganz richtig, jenes „so ist es", wodurch wir einem Urteil beipflichten, besage nichts anderes, als das Urteil sei wahr, und die Wahrheit bestehe nicht außer dem Urteilenden, mit andern Worten nur in jenem uneigentlichen Sinn, nicht aber eigentlich und in Wirklichkeit. Es würde zu den heillosesten Komplikationen führen, wenn man sich an dieser aristotelischen Lehre irr machen ließe und jene Fiktionen für etwas im eigentlichen Sinne Bestehendes nähme. Es gäbe dann außer einem Apfel auch das Sein eines Apfels, das Nichtsein des Nichtseins eines Apfels, das Sein des Nichtseins des Nichtseins eines Apfels usw. in infinitum, und unendlichfach würden sich die unendlichen Komplikationen vervielfältigen.

Wenn man dafür, daß das Nichtsein eines Zentauren eigentlich und in Wirklichkeit bestehe, sich auf den Satz berief: „die Wahrheit eines Urteils ist seine Übereinstimmung mit der Wirklichkeit" und sagte, daß, da diese Übereinstimmung beim negativen Urteil, wenn nicht etwas ihm Entsprechendes in Wirklichkeit, sich fände, fehlen würde: so ist darauf zu erwidern, daß man hier den Sinn jener alt überlieferten Worte in unannehmbarer Weise deutet. Sie wollen nichts anderes sagen, als daß ein affirmatives Urteil wahr genannt werde, wenn das, wovon es sagt, es sei, es

sei gewesen oder werde sein, ist, war oder sein wird, und ein negatives, wenn das, wovon es sagt, daß es nicht sei, nicht gewesen sei oder nicht sein werde, nicht ist, nicht war und nicht sein wird. Um eine positive Übereinstimmung mit einem Dinge handelt es sich dabei nur etwa im Falle der affirmativen Urteile im Modus praesens, während es für das negative im Modus praesens genügt, daß keine Disharmonie besteht, wie sie z. B. für die Leugnung eines Zentauren gegeben wäre, wenn ein Zentaur im eigentlichen Sinne bestände.

Die Analogie zwischen Inhalten und Objekten, welche darin liegen soll, daß die einen wie die anderen nicht bloß in uneigentlichem Sinn sind, sondern auch im eigentlichen Sinn teils sind, teils nicht sind, besteht also nicht zu Rechte.

Wie die Inhalte nicht im eigentlichen Sinne, so können sie auch nicht in genau demselben uneigentlichen Sinn bestehen, in welchem die Objekte sind, d. h. sie können keine Objekte werden, wie umgekehrt kein Objekt das Ganze eines Inhalts ausmachen kann. Man sieht leicht, wie dieser Satz mit dem Frühergesagten zusammenhängt; denn könnte ein Inhalt, z. B. das Sein Napoleons oder dessen Nichtsein, Objekt werden, so müßte es auch von ihm gelten, daß es entweder ist oder nicht ist, und man müßte wie von Napoleon wohl auch von dem Sein Napoleons im eigentlichen Sinn sagen können, daß es bald sei, bald nicht sei, jetzt anfange und jetzt ende. Niemals wird ein Inhalt in dem Sinne vorgestellt, daß er Objekt der Vorstellung wäre, niemals auch in dem Sinne anerkannt, wie ein Objekt anerkannt wird, auch von solchen nicht, welche ihn so anzuerkennen glauben; womit ich natürlich nicht leugnen will, daß man nach einem anderen, sogar gemeinüblicheren Gebrauch, statt zu sagen, man erkenne ein Ding an, sagen kann, man erkenne an, daß ein Ding sei. Vielmehr stellt man immer nur einen das betreffende Urteil Fällenden vor und urteilt, daß man, indem man ihn vorstelle, einen Richtigurteilenden vorstelle. Streng genommen drücken wir uns darum auch nicht ganz richtig aus, wenn wir sagen, wir

leugneten, daß der Inhalt eines Urteils existiere. Wir sollten vielmehr sagen, wir leugneten, daß etwas existiere, wofür das Wort „Inhalt" Benennung sei, ähnlich wie bei Worten wie „von" und „aber", welche für sich allein keinen Sinn haben, kein Ding benennen. „Ein Von ist nicht", „ein Aber ist nicht" hat so wenig Sinn, wie „ein Poturi Nulongon ist nicht". Wohl aber hat es einen Sinn zu sagen: es gibt kein Ding, welches durch die Präposition „von" oder die Konjunktion „aber" benannt würde.

Es steht uns also fest:

Man kann nicht wie einen Zentauren, so das Sein oder Nichtsein eines Zentauren zum Objekte machen, sondern nur einen den Zentauren Anerkennenden oder Leugnenden, in welchem Falle der Zentaur ebenfalls zugleich in einem besonderen Modus obliquus Objekt wird. Und so gilt denn überhaupt, daß nie etwas anderes als Dinge, welche sämtlich unter denselben Begriff des Realen fallen, für psychische Beziehungen ein Objekt abgibt. Weder Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, oder auch Gegenwärtiges, Vergangenes und Zukünftiges, noch auch Existenz und Nichtexistenz, oder auch Existierendes und Nichtexistierendes, noch Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit, oder auch Notwendiges und Nichtnotwendiges, Mögliches und Unmögliches, noch Wahrheit und Falschheit, oder Wahres und Falsches, noch Güte und Schlechtigkeit, noch eine sogenannte Wirklichkeit (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) oder Form (εἶδος, λόγος, μορφή), von denen Aristoteles spricht und welchen in der Sprache die Abstrakta wie Röte, Gestalt, Natur des Menschen u. dgl. zum Ausdruck zu dienen pflegen, noch die Objekte als Objekte, wie Anerkanntes, Geleugnetes, Geliebtes, Gehaßtes, Vorgestelltes, können jemals, so wie Reales, das sein, worauf wir uns als Gegenstand psychisch beziehen.

Es würde hier zu weit führen, dies in bezug auf jedes Einzelne nachzuweisen. Und so sei denn nur im allgemeinen bemerkt, daß jeder, der einen Fall genau untersucht, wo man geneigt sein könnte, das Gegenteil anzunehmen, ent-

decken wird, daß man dann immer auch Dinge zu Objekten hat, teils in recto, teils in obliquo; und weiter noch, daß man für jeden Satz, der etwas von dem Erwähnten zum Subjekt oder Prädikat zu haben scheint, einen äquivalenten bilden kann, bei welchem Subjekt und Prädikat durch Reales ersetzt sind. Schon Leibnitz hat dies, im besonderen was die sogenannten Nomina abstracta betrifft, erkannt und in seinen „Nouveaux Essais" Liv. II, Chap. XXIII. § 1 eine Übersetzung, wie wir sie angedeutet, erkannt, mit welcher man dann einer Fülle von subtilen und abstrusen Erörterungen, die Metaphysik und Logik verwirrten, sich enthoben sehen werde.

Dies hindert aber nicht, daß in vielen Fällen die Fiktion, als hätten wir noch anderes als Reales wie z. B. Nichtseiendes ebenso wie Seiendes zum Objekt, sich bei logischen Operationen unschädlich erweist, ja, daß diese dadurch, weil im Ausdruck und auch im Denken selbst vereinfacht, erleichtert werden können; ähnlich wie der Mathematiker sich mit Vorteil der Fiktionen von Zahlen unter Null und vieler anderer zu bedienen pflegt. Ein vielfach kompliziertes Vorstellen und Urteilen läßt sich bei solcher Methode behandeln, als wenn es ein einfaches wäre, und man ist der in gewissen Fällen nutzlosen Mühe einer genaueren Verdeutlichung eines konfus erfaßten psychischen Vorganges überhoben.

So hat die gemeine Logik von altersher vielfach von Urteilen als einheitlichen und einfachen gesprochen, die es eigentlich nicht sind. Sie glaubte z. B. in den vier Klassen kategorischer Sätze, die sie mit den Buchstaben a, e, i, o bezeichnete, Klassen einfacher, einheitlicher direkter Urteile zu unterscheiden, während tatsächlich viele davon, ja gewissermaßen alle, kompliziert sind, und namentlich Urteile des innern Bewußtseins mit einbegreifen.

Ich will es nicht unterlassen, etwas in ihre psychologische Analyse einzugehen. Wenn man die dadurch sich ergebende Komplikation mit der Einfachheit des Verfahrens vergleicht, zu der man durch Anwendung gewisser nahe-

liegender Fiktionen gelangt, so wird man dieselben in ihrem Verdienst sehr wohl zu würdigen wissen.

Von den genannten vier kategorischen Formeln ist die Formel i am leichtesten zu analysieren. „Ein S ist P“ ist äquivalent einem Existenzialsatz, welcher das Ganze, zu dem ich, wenn ich S mit P identifiziert vorstelle, gelange, mit dem Modus praesens anerkennt. Und drückte der Satz, wie die Logik fingiert, ein einfaches Urteil aus, so wäre er mit dem in diesem Existenzialsatz ausgedrückten Urteil geradezu identisch. Genau besehen bezeichnet er aber ein Doppelurteil, dessen einer Teil das Subjekt anerkennt und dessen anderer, nachdem das Prädikat vorstellend mit dem Subjekt identifiziert worden ist, das zunächst für sich anerkannte Subjekt nun auch noch mit dieser Zugabe anerkennt, d. h. ihm das Prädikat P zuspricht.

Ähnliches finden wir bei der Formel o. Die Logiker nennen sie die partikulär verneinende, was höchst ungenau ist und wenn es als genau gesprochen betrachtet würde, etwas geradezu Unmögliches besagte. Denn es kann nicht geschehen, daß ein rein verneinendes Urteil anders als universell verneint, wie es auch umgekehrt unmöglich ist, daß, wo es sich um universelle Begriffe handelt, ein bejahendes Urteil anders als partikulär bejaht. Wie der Satz: „es gibt nicht einen Baum“ universell verneint, während der Satz „es gibt einen Baum“ partikulär bejaht, so gilt dasselbe ausnahmslos für „es gibt nicht ein A“ und „es gibt ein A“. Nur wo ein mit P identifiziertes S vorher durch einen Zusatz restringiert worden ist, kann darum einer, der sich verneinend auf die Verbindung eines S mit einem P bezieht, sie anders als nach dem ganzen Umfang von S verwerfen. Zu einer solchen Restriktion kommt es nun aber bei der Formel o dadurch, daß sie wie die Formel i, genau besehen, ein Doppelurteil ausdrückt. Das eine besteht, wie bei der Formel i, in der Anerkennung des Subjektes S, und dieses ist der Grundbestandteil des Doppelurteils, auf welchen dann der zweite Teil Bezug nimmt und ihn in der Art zur Voraussetzung hat, daß er davon unabtrennbar ist.

Und dieser zweite Teil ist negativ; er spricht dem S, welches der erste Teil des Doppelurteils anerkannt hat, nicht wie der zweite Teil bei der Formel i ein Merkmal zu, sondern er spricht ihm eines ab. So leugnet er nicht die Verbindung von P mit S schlechtweg, sondern die Verbindung von P mit einem S, welches ich anerkenne und da jede Anerkennung partikulär ist, durch diese Anerkennung selbst partikularisiere. Es ist also, wie gesagt, nicht ein S schlechthin, dessen Verbindung mit P geleugnet wird, sondern ein in seinem Umfang restringiertes S, und so scheint denn infolge des partikulären Charakters des grundlegenden, affirmativen Teils des Doppelurteils o auch der darauf aufgebaute negative Teil desselben partikulär, ohne es eigentlich zu sein. Doch, wenn einer es vorzieht, mag er auch sagen, daß das zweite Urteil wahrhaft partikulär sei, aber nur, weil es nicht rein negativ ist, sondern eine Affirmation impliziert.

Wenn wir bei der Formel i fanden, daß das Doppelurteil „S ist P" dem einfachen Existenzialurteil „es gibt ein S P", d. i. „ein P seiendes S" äquivalent war, so kann nach dem Gesagten für die Formel o in bezug auf die existenziale Formel „es gibt nicht ein S P" nicht Ähnliches gelten, denn hier, wo es an aller Bejahung fehlt, fehlt es auch an jedem restringierenden Moment, das den scheinbar partikulären Charakter des negativen Urteils erklärlich macht.

Ich darf es aber nicht unterlassen, auf eine sprachliche Eigentümlichkeit der Formeln i und o, wie sie gewöhnlich ausgesprochen werden, aufmerksam zu machen. Man sagt gemeiniglich nicht einfach „ein S ist P", „ein S ist nicht P", sondern „irgend ein S ist P", „irgend ein S ist nicht P". Dieses „irgend" ist eigentlich nur da im Gebrauch, wo es sich um eines aus einer Mehrzahl handelt. Man kann darum z. B. nicht ebenso gut sagen „es lebt irgend ein Gott" als „es lebt ein Gott".

Zu einer ähnlichen Bemerkung gibt der gemeinübliche Ausdruck für die Formeln a und e Anlaß. Man sagt „alle S sind P" oder „jedes S ist P", indem man das eine Mal geradezu den Plural anwendet, das andere Mal einen

Singular, der aber auf eine Vielheit, zu der das Einzelne gehört, hinweist. Etwas weniger sichtlich ist die Beziehung zum Plural, wenn man die Formel e durch „kein S ist P" ausdrückt. Doch liegt es nahe auch hier das „kein" im Sinne von „keines unter allen" zu fassen.

Faktisch werden aber die Formeln viel allgemeiner verwendet. So gibt man als Beispiel von ihnen Sätze wie „Cajus ist ein Mensch", „kein schlechthin vollkommenes Wesen ist ungerecht", obwohl es sich in beiden Fällen im Subjekt um etwas handelt, was nicht in der Mehrzahl sein kann. Und ich kann auch sagen „jedes runde Viereck muß rund und viereckig zugleich sein", obwohl es nicht einmal ein rundes Viereck, geschweige denn eine Vielheit von runden Vierecken gibt und geben kann.

So sehen wir denn, daß die Formeln, wie sie jetzt gehandhabt werden, nur der Ausdrucksweise nach, nicht aber dem Sinne nach etwas mit einer Mehrheit zu tun haben. Und ich habe darum bei der eben gegebenen Analyse der Formeln i und o auch nicht auf eine solche Rücksicht genommen. Und auch bei den noch zu untersuchenden Formeln a und e will ich es nicht tun. Täte ich es aber, so würde ich den Begriff der Zahl fiktiv so erweitern müssen, daß ich auch „Eins" und „Null" mit darunter begriffe. Dann versteht es sich von selbst, daß es für jegliches Subjekt eine Gesamtzahl gibt. Eben darum wäre aber auch nichts damit gewonnen, daß man ausdrücklich dies geltend machte und z. B. statt „ein S ist P" sagte „in der Gesamtzahl von S findet sich eine Einheit, welche P ist" und statt „ein S ist nicht P" „in der Gesamtheit von S ist ein S nicht P". Auch in den beiden anderen Formeln wird so gut wie garnicht auf ein Kollektiv Bezug genommen. Es macht ja nicht den geringsten Unterschied zu sagen, daß etwas sich nicht vorfinde oder daß es in der Gesamtheit der Dinge sich nicht vorfinde; und wer sagt, eine Gesamtheit sei etwas, z. B. sie sei grün, unter den Gesamtheiten aber „Eins" und „Null" mitbegreift, von dem ist offenbar, daß er von einem Kollektiv weder kollektiv noch, wie die

Logiker meinen, distributiv etwas prädiziere, da für den Fall, daß die Gesamtheit Null ist, keine Einheiten darin gegeben sind, von welchen das Prädikat „grün“ Stück für Stück von der ersten bis zur letzten ausgesagt werden könnte. Fort also mit dem Ballast, der sich zudem als etwas darstellt, was noch vieler weiteren psychologischen Analysen bedürfen würde, um in seinem Inhalt voll verdeutlicht zu werden. Diese würden uns insbesondere mehrfach auf Vorstellungen von negativ Urteilendem führen, würden uns aber dann auch endgültig vor dem neu aufgetauchten Irrtum behüten, die Termini „Zahl“, „Gesamtheit“ u. dgl. seien Begriffe, die keiner Anschauung, weder einer äußeren noch inneren entnommen sind. Dies in Kürze, um einem Einwand vorzubeugen, welcher sonst leicht sowohl dem schon ausgeführten, als insbesondere dem noch rückständigen Teil unserer Analyse der vier kategorischen Formeln gemacht werden könnte.

Nachdem wir die Formeln i und o untersucht, wenden wir uns jetzt zur Formel e.

Wie sich die Formel i als ein Äquivalent des Existenzialsatzes „es gibt ein S P (d. i. ein P seiendes S) erwies, so ergibt sich der Satz „kein S ist P“ deutlich als ein Äquivalent der existenzialen Formel „es gibt nicht ein S P“.

Ich sage: „als ein Äquivalent“ und gebe dadurch zu erkennen, daß er psychologisch betrachtet nicht ganz derselbe ist. Wir wollen uns dies durch eingehendere Analyse klar machen. Wer sagt „kein S ist P“ stellt einen „ein S ist P“ Urteilenden vor und erklärt, daß er, indem er ihn so urteilend vorstelle, einen irrig Urteilenden vorstelle; einen, der dem Urteil des Vorstellenden selbst kontradiktorisch Entgegengesetztes behaupte. Nun sahen wir, daß, wer urteilt „ein S ist P“ ein Doppelurteil fällt, dessen erstes Partialurteil S anerkennt und dessen zweites dem S, welches im ersten anerkannt worden, das Merkmal P als Prädikat beilegt. Somit liegt in dem Gesagten, daß er eines wenigstens der beiden Urteile für falsch hält, jedenfalls aber das zweite, da dieses das erste Partialurteil impliziert und somit,

wenn dieses falsch ist, ebenfalls nicht richtig sein kann. Und darum ist denn auch die Äquivalenz des existenzialen Urteils, welches die Vereinigung der beiden Merkmale verwirft, ganz offenbar.

Analog wie die Formel e zur Formel i verhält sich die Formel a zur Formel o. Bestand die Bedeutung von dieser in dem Doppelurteil „es gibt ein S und dieses ist nicht P", so besagt der Satz „jedes S ist P", daß, wer die beiden Urteile fällt, falsch urteilt. Ich stelle einen als ein S anerkennend und ihm P absprechend vor und erkläre, daß ich, indem ich ihn so urteilend vorstelle, einen irrig Urteilenden vorstelle; einen, der meinem eignen Urteil kontradiktorisch Entgegengesetztes behaupte; womit zutage liegt, daß ich infolge des von mir eingenommenen Standpunktes glaube, daß es einen P dem S richtig Absprechenden überhaupt nicht geben könne.

Dies sind die etwas komplizierten Ergebnisse einer psychologischen Analyse der vier logischen Formeln kategorischer Sätze, die man als a, e, i, o bezeichnet, wenn man sie auf ihre allerwesentlichsten Momente reduziert. Sehen wir jetzt, mit welchem höchst einfachen Kunstgriff der Logiker sich hier die Operationen, die durch solche Komplikationen erschwert zu werden drohen, vereinfachen kann!

Es genügt, wenn er fingiert, daß es auch Negativa als Objekte gebe. Die Fiktion ist wie viele andere dem Laien geläufig; redet er doch wie von einem Klugen so von einem Unklugen und wie von einem Lebenden von einem Leblosen. „Schönes" und „Unschönes", „Rotes" und „Nichtrotes" betrachtet er gleichmäßig als Namen, d. i. als Worte, die ein Objekt nennen und auch Aristoteles, der doch recht gut weiß, daß ein Negativum kein Objekt werden kann, fügt in dem Buch De Interpretatione zu dem „ὄνομα", dem Worte, das etwas nennt, das „ὄνομα ἀόριστον", welches nichts anderes als jene negativen Ausdrücke wie „Nichtweißes", „Nichtmensch" u. dgl. begreifen soll. Der Ausdruck „unendliches Urteil", welchen Kant für eine dritte Klasse von Urteilen gebraucht, die er neben den affirmativen und negativen in

seiner Kritik der reinen Vernunft unterscheidet, scheint mit diesem aristotelischen Terminus historisch zusammenzuhängen.

Die Logik hat davon längst mannigfachen Gebrauch gemacht, und sie hätte ihn, wie ich in meiner Psychologie, und meinen Spuren folgend Hillebrand in seiner Schrift über die kategorischen Schlüsse zeigte, noch weit geschickter davon Gebrauch machen können. Man gelangt dann dazu, wie den kategorischen Satz „ein S ist P“ auf den Existenzialsatz „es gibt ein S P“ oder „es gibt ein P seiendes S“, so den kategorischen Satz „irgend ein S ist nicht P“ auf den Existenzialsatz „es gibt ein S non P“, d. i. „es gibt ein nicht P seiendes S“ und ferner wie den kategorischen Satz „kein S ist P“ auf den Existenzialsatz „es gibt nicht ein S P“, den kategorischen Satz „alle S sind P“ auf den existenzialen „es gibt nicht ein S non P“ zu reduzieren. Ich habe in meiner Psychologie die drei einfachen syllogistischen Regeln ausgesprochen, welche, wenn man diesen Kunstgriff handhabt, die ganze Verwicklung, zu welcher die kategorische Schlußlehre durch Unterscheidung von Figuren und Modis der Figuren seit Aristoteles gelangt ist, ohne dadurch auch nur in allen Fällen genügend vor Irrtum zu schützen, überflüssig machen. Zugleich tritt bei solcher Behandlung die wichtige Wahrheit in unverkennbarster Weise hervor, daß die ganze Syllogistik in nichts als in einer fortlaufenden Applikation des Satzes des Widerspruches besteht; eine Wahrheit, an welcher Alexander Bain in dem Maß irr werden konnte, daß er meinte, wir hätten für die Richtigkeit der syllogistischen Regeln keine andere Gewähr als ihre bisherige ausnahmslose Bestätigung durch die Praxis.

Ein ähnlicher Kunstgriff vereinfacht auch die hypothetische und disjunktive Schlußlehre und macht, daß ihre Sätze auf den Existenzialsatz rückführbar werden. Ich brauche hier nur zu der Fiktion zu greifen, daß auch die Inhalte von Urteilen Objekte werden können, auf die man sich dann anerkennend und leugnend bezieht, sowohl für sich allein, als indem man sie mit anderen identifiziert oder

sonstwie in Beziehung setzt. So kann z. B. der Satz „wenn alle A B sind, ist irgend ein C nicht D“ auf den Existenzialsatz „es ist nicht das Nichtsein von A non B, ohne das Sein von C non D“ gebracht werden. Nimmt man dazu den Satz „es ist das Nichtsein von A non B“, so folgt nach dem Modus ponens „es ist das Sein von C non D“, oder nimmt man den Satz hinzu „es ist nicht das Sein von C non D“, so folgt nach dem Modus tollens, „es ist nicht das Nichtsein von A non B“. Setzt man für den terminus „Nichtsein von A non B“ den Buchstaben α und für den Terminus „Sein von C non D“ β, so erscheinen die Schlüsse in der einfachen Gestalt:

„Es ist nicht α ohne β.
N u n i s t α.
Also ist auch β.“
„Es ist nicht α ohne β.
N u n i s t β a b e r n i c h t.
Also ist auch α nicht.“

Freilich ist die Anwendung des Kunstgriffs hier in dem Maß von geringerem Belang, als die Lehre von den konditionalen und disjunktiven Schlüssen eine geringere Verwicklung als die von den sogenannten kategorischen Schlüssen darbietet. Das dürfte auch der Grund sein, warum Aristoteles, der sie so gut wie wir kannte, sie in seinen Analytica Priora ganz unberücksichtigt ließ.

Um Mißdeutungen vorzubeugen, bemerke ich aber ausdrücklich, daß ich, auch was die kategorischen Schlüsse anlangt, hier so wenig als in meiner Psychologie alles, was für sie in Betracht kommt, berührt habe. So z. B. habe ich auf die Komplikationen, zu welchen die Berücksichtigung des Temporalmodus sowie des apodiktischen Charakters führt, der Kürze halber keinen Blick geworfen, um zu zeigen, wie den besonderen Schwierigkeiten und Gefahren, welche sich auf Grund ihrer ergeben, am leichtesten zu begegnen ist.

Der Umstand, daß solche Fiktionen in der Logik gebräuchlich sind, hat manche dazu geführt zu glauben, daß sie außer den Dingen auch Nichtdinge zum Objekt habe

und somit der Begriff ihres Objektes allgemeiner als der des Realen selbst sei. Dies ist aber durchaus unrichtig, ja, nach dem Gesagten schon darum unmöglich, weil es andere als reale Objekte garnicht geben kann, und derselbe einheitliche Begriff des Realen als schlechthin allgemeinster Begriff alles, was wahrhaft Objekt ist, unter sich faßt. Auch die Termini der gemeinen Sprache sind in den häufigsten Fällen nicht psychologisch, sondern nur grammatikalisch Namen. Sie nennen nicht Dinge, aber darum bleibt es um nichts weniger wahr, daß die Rede, in die sie verflochten sind, sich mit nichts anderem als mit Dingen beschäftigt. Vielmehr ist das Objekt der Logik weit enger als der Begriff des Dinges. Sie ist eine technische Disziplin und geht darauf aus, uns in Stand zu setzen, prüfend und forschend der Erkenntnis teilhaft zu werden. Sie ist eine Kunst des Urteils. Nur insofern wir beim Urteilen Dinge aller Art zum Objekte haben, kommen auch diese s. z. s. indirekt in Betracht, während direkt die Erkenntnis (genau gesprochen der Erkennende) als ihr Objekt zu bezeichnen ist.

X. Von den Versuchen, die Logik zu mathematisieren.

Ein Bedürfnis nach Reform der elementaren Logik wurde, wie von mir, auch von anderen gefühlt, und namentlich machten manche den Versuch, der Logik durchwegs einen mathematischen Charakter zu geben, in der Hoffnung, den sämtlichen Beweisführungen die Durchsichtigkeit der mathematischen Beweise zuteil werden zu lassen. Die Allgemeinheit, welche nach unserer Darlegung allen negativen Urteilen als solchen eigen ist, faßten sie bei den kategorischen Aussagen als eine Quantifikation des Subjektbegriffes, und infolge davon drängte sich ihnen der Gedanke auf, daß es besser wäre, wenn, wie das Subjekt, auch das Prädikat quantifiziert würde. Dieser Gedanke war schon dem Altertum nicht ganz fremd geblieben, so zwar, daß Aristoteles ihn berücksichtigt; aber freilich nur polemisch, indem er treffend sagt, wer, statt nur dem Subjekt das Wörtchen „alle“ oder „jeder“ beizufügen, es vor dem Prädikat wiederhole, der komme

durchwegs zu falschen Behauptungen. Denn nicht einmal Sätze wie „alle Menschen sind alle Menschen“ und „jeder Mensch ist jeder Mensch“ könnten als richtig zugelassen werden. So wenig seien alle Menschen alle Menschen, daß vielmehr kein Mensch alle Menschen sei. Und so ist denn auch kein Mensch jeder Mensch; denn wäre es auch nur einer, z. B. Cajus, so würde darin liegen, daß Cajus nicht bloß Cajus, sondern auch Sempronius und Tullius usw. wäre. Es liegt hier ein gänzliches Mißverstehen der Sprachform vor.

In jüngster Zeit hat Gomperz in seiner Darstellung der Philosophie des Theophrast bemerkt, daß dieser die moderne Lehre von der Quantifikation des Prädikats antizipiert habe. Doch wenn man die Stelle genau besieht, so findet man das Gegenteil. Er berührt den Gedanken ganz so wie vor ihm Aristoteles nur, um ihn zu verdammen.

Ein ähnliches Mißverständnis leitete die, welche meinten, daß jedes kategorische Urteil ein Gleichheitsverhältnis zwischen Subjekt und Prädikat ausdrücke. Lotze scheint auf diese Weise zu der eigentümlichen Lehre geführt worden zu sein, daß, wenn wir sagen „ein Baum ist grün“, unter „Baum“ stillschweigend ein grüner Baum, und auch unter „grün“ nicht einfach grün für sich allein, sondern ein mit einem Baum identisches Grünes, also ebenfalls ein grüner Baum gedacht werde. Da hätten wir denn die Gleichung: „ein grüner Baum = ein grüner Baum“. Allein was für einen Wert würde es haben, wenn die kategorischen Aussagen alle in Gleichungen bestünden, bei welchen dasselbe sich selber gleichgesetzt würde? Wenn alle Gleichungen des Mathematikers nichts anderes sagten, als 2 ist 2 und 10 ist 10 u. dgl., so würden sie zur Förderung der Wissenschaft wenig dienen. Wenn wirklich der Satz „ein Baum ist grün“ in den Satz „ein grüner Baum ist ein grüner Baum“ ohne wesentliche Änderung des Inhalts verwandelt wird, so erkennt man leicht, daß das Prädikat „ein grüner Baum“ ohne Nachteil ganz weggelassen werden kann, und man kommt zu dem einfachen Existenzialsatz „ein grüner Baum ist“ als Äquivalent des Satzes „ein Baum ist

grün". ganz so wie wir es lehren. Übler würde man fahren, wenn man Sätze wie „alle Menschen sind gut" daraufhin für gleichbedeutend mit „alle guten Menschen sind gute Menschen" erklären wollte. Ist doch dieser so gewiß selbstverständlich. als jener der Erfahrung widerspricht.

So bin ich denn, so sehr ich im allgemeinen mit dem Streben. die Lehrsätze der elementaren Logik einleuchtender zu machen und ihre Operationen zu erleichtern, sympathisiere, doch weit entfernt. diese Versuche der Mathematisierung der Logik billigen zu können, und ich verwahre mich dagegen, daß mein Versuch der Reduktion der kategorischen Aussagen auf Existenzialsätze mit ihnen konfundiert werde. Wenn wir zuvor von solchen sprachen, welche dem Objekt der Logik eine übertriebene Allgemeinheit geben wollen, so müssen wir von denen, welche meinen, daß alle Urteile, mit welchen die Logik sich befaßt, nur von Gleichungen und anderen Größenverhältnissen handelten, sagen, daß sie in den entgegengesetzten Fehler verfallen. Sie verengen die Aufgabe der Logik zu sehr und möchten aus ihr einen Teil der Mathematik machen, während mir umgekehrt die ganze Mathematik ein Teil der Logik zu sein scheint, der uns lehrt, wie man gewisse Fragen der Erkenntnis (nämlich die der Größenmessung) am besten methodisch behandelt.

Es gibt unter den neueren Reformversuchen der Logik auch solche, welche das Prädikat nicht quantifizieren, und die doch noch immer an dem Fehler einer verengenden Mathematisierung der logischen Operationen leiden, indem sie wenigstens das Subjekt quantifizieren, was, wie ich gezeigt zu haben glaube. keineswegs dazu erforderlich ist, um von allgemeinen und partikulären Urteilen sprechen zu können. Hierin, keineswegs aber in der Verwendung von Buchstaben als allgemeinen Zeichen für Begriffe und Begriffskomplexe, sowie für Urteile und Urteilskomplexe, nach Art der Algebra, so wie auch von anderen Zeichen analog dem + und −, =, >, < u. dgl. zur Andeutung logischer Operationen und Verhältnisse, finde ich etwas, was ich nicht zu billigen

vermag. Doch halte ich es auch für bedenklich, wenn sie sich solcher Zeichen und Ausdrücke, die schon beim Mathematiker in Gebrauch sind, in verändertem Sinne bedienen; wie z. B. einen grünen Baum als eine Multiplikation von „grün“ und „Baum“ bezeichnen und eine Linie auf der dritten Potenz, nicht etwa für einen Kubus, sondern für etwas der Linie selbst Gleiches erklären, weil „eine linieseiende linieseiende Linie“ gleich „eine Linie“ ist und doch, nach der eben angeführten Weise zu sprechen, eine wiederholte Multiplikation der Linie mit sich selbst wäre. Wo der Schutz vor Äquivokationen eines der wesentlichsten Interessen ist, sollte man sich wohl hüten, neue Äquivokationen, wie die eben erwähnten zu schaffen. Und nichts als der ganz zufällige Umstand, daß die Algebra zum Ausdruck der Multiplikation zwei Buchstaben, wie der schriftliche Ausdruck der Rede Eigenschaftswort und zugehöriges Hauptwort, einfach einander folgen läßt, scheint dazu den Anlaß gegeben zu haben.

Ganz besonders nachteilig könnten diese werden, wenn man, wozu die Allgemeinheit der Logik drängt, auch mathematische Probleme nach der neuen Methode behandeln wollte. Und man ist tatsächlich daran gegangen. Allein, wenn man bedenkt, daß der ganze Versuch dadurch veranlaßt wurde, daß die mathematischen Operationen eine Durchsichtigkeit besitzen, welche man auch den Argumentationen auf anderen Gebieten zu geben wünschte, so muß es doch sehr befremdlich erscheinen, wenn man die Methode der mathematischen Operationen selbst zu reformieren sucht. Ich verspreche mir hier keinen wahren Gewinn; vielmehr das Gegenteil. Und wenn ich die Freunde dieser neuen Logik in ihrem Enthusiasmus prophezeien höre, daß sie die Wissenschaft auch hier sogar zu einem ungleich rascheren Fortschritt bringen werde, so erinnert mich dies an die hohen Erwartungen, welche Raimundus Lullus an seine „Ars magna“ knüpfte. Sie ist völlig unfruchtbar geblieben. Und so finden wir denn auch jetzt nicht, daß eine der bedeutenden Entdeckungen der jüngsten Zeit der Anwendung

des neuen, vielfach so absonderlichen Algorithmus zu danken wäre.

Daß diese mathematisierende Logik nicht genugsam für die Sicherung der logischen Operationen, die doch mehr noch als ihre Kürzung und Vereinfachung von Interesse ist, Sorge getragen hat, dafür ist wohl noch folgendes ein Zeichen. Sie kritisiert zwar die alte und macht ihr, ähnlich wie ich, ihre Unvollständigkeit zum Vorwurf; aber nirgend, so weit ich entnehmen konnte, macht sie auf die vielen Fehler und Widersprüche in den Regeln der altüberlieferten Logik aufmerksam, die ich bei meinem Reformversuch hervorhob. So z. B. bemerkt sie nicht, daß es falsch ist, wenn man sagt, in der Behauptung, alle S seien P, sei die Behauptung, irgend ein S sei P, eingeschlossen. Wir sahen, daß die Gesamtzahl auch eins und Null sein kann; im letzteren Falle aber wird es, obwohl es noch immer wahr ist, daß alle S P sind, doch nicht mehr wahr sein, daß eine Einheit von S P ist, da vielmehr kein S P ist. Und somit ist auch die Regel falsch, daß die Wahrheit von „alle S sind P“ mit der von „kein S ist P“ inkompatibel ist, wie auch die, daß von den beiden Sätzen „irgend ein S ist P“ und „irgend ein S ist nicht P“ der eine oder andere in jedem Falle wahr sein müsse.

Es gibt hier kein Mittel, die alte Logik zu verteidigen. Wollte man es tun, indem man sagte, sie setze bei allen kategorischen Aussagen die Existenz des Subjekts voraus und betrachte sie als bloß hypothetische Urteile, so würde dies, wenn man es gelten ließe, noch immer den Vorwurf des Selbstwiderspruches bestehen lassen; denn von zwei Behauptungen, die beide nur unter einer gewissen Voraussetzung gelten sollen, kann man nicht mehr sagen, daß sie nicht zusammen wahr sein könnten. Vielmehr kann man aus der Wahrheit beider dilemmatisch die Falschheit der Voraussetzung erschließen. So folgt z. B. aus der Wahrheit der beiden Sätze „alle S sind P“ und „kein S ist P“, wenn beide hypothetisch den Fall der Existenz von S ins Auge fassen, daß eben diese Hypothese falsch ist, d. h. daß es

kein S gibt. Sagt man dagegen, die kategorischen Urteile seien nicht stillschweigend hypothetisch auf den Fall der Existenz des Subjekts beschränkt zu denken, sondern sie schlössen die Behauptung der Existenz des Subjekts geradezu ein, so würde auch dies nicht retten. Denn wenn die Formel a und die Formel o beide die Behauptung. S sei, einschließen, so können und müssen sie zusammen falsch sein, sobald S nicht ist. Sie sind also nicht mehr kontradiktorisch.

Nur bei meinem logischen Reformversuch traten diese und andere Verirrungen in den elementarsten logischen Regeln, zu denen auch vier der üblichen kategorischen Schlußmodi gehören, sofort klar hervor. Und er dankt dies dem energischen Geltendmachen des Satzes, daß jeder ein Universale Leugnende es dem ganzen Umfang des Begriffes nach leugnet, und jeder, der es anerkennt, es partikulär anerkennt; während umgekehrt jeder, der etwas anerkennt, was mehrere Merkmale unterscheiden läßt, es nach allen seinen Merkmalen, also seinem ganzen Inhalte nach, anerkennt, keiner aber, der es leugnet, auch jeden Teil, jedes einzelne darin begriffene Merkmal leugnet. Man kann darum sagen,, daß das negative Urteil, wenn der Begriff nicht ganz einfach ist, ihn nie dem ganzen Inhalt, wie das affirmative, wenn der Begriff nicht ganz individuell ist, ihn nie dem ganzen Umfang nach beurteilt.

Die neue mathematisierende Logik hat sich eine neue Sprache erfunden. Es scheint mir aber, daß es ein geringeres Verdienst ist, uns eine neue Sprache sprechen, als in der allen Völkern gemeinsamen Sprechweise uns richtig bewegen zu lehren. Die Menschen werden nicht aufhören, die Zeichen dieser Sprechweise mit dem Gang der Gedanken zu verknüpfen. Und so gilt es denn vor allem, die Gefahren, die hieraus entspringen können, auszuschließen; was geschieht, indem man die Funktion eines jeden Redeteiles verständlich macht, wodurch dann die so häufig bestehenden und in allen Sprachen analog wiederkehrenden und darum auch gewiß irgendwelchem Zwecke dienlichen Äquivokationen nicht beseitigt, aber unschädlich gemacht werden. Daß der Satz

„A ist A“, wo er zum Ausdruck eines a priori einleuchtenden Urteils angewandt wird, nicht affirmativ sei, hatten weder Descartes, Spinoza und Leibniz, noch Kant bemerkt. Jenen wäre es sonst erspart worden, in den Paralogismus des ontologischen Arguments fürs Dasein Gottes zu fallen; dieser aber hätte sich nicht zu der falschen Definition des analytischen Urteils verleiten lassen, wonach ein affirmatives Urteil analytisch sein soll, wenn sein Prädikat im Subjektbegriff enthalten ist; ein Irrtum, mit welchem viele weitere in der Kritik der reinen Vernunft zusammenhängen, unter anderem auch der verhängnisvolle Wahn, daß bloße analytische Urteile die Erkenntnis nicht erweitern. Heute noch lebt er in vielen fort, obwohl er von Aristoteles schon zum voraus widerlegt worden ist, und Kant selbst unvermerkt einmal in auffälliger Weise dagegen Zeugnis gibt. Soll doch die Logik nach ihm rein analytisch und doch wahrhaft eine Wissenschaft, also eine Bereicherung unserer Erkenntnis sein. Albert Lange, der große Bewunderer von Kant, bemerkte den Widerspruch, und um ihm abzuhelfen, verfiel er darauf auch die Logik auf synthetischen Erkenntnissen a priori beruhen zu lassen. Da diese aber nur phänomenale Gültigkeit haben sollen, so erklärte Lange die Anschauung des Raumes als Unterlage aller logischen Operationen für wesentlich. Die geometrischen Zeichnungen von ineinander oder außereinander liegenden oder sich schneidenden Kreisen, welche manche logische Lehrbücher der Darstellung der kategorischen Syllogismen beifügen, seien nicht etwas Nebensächliches, sondern es liege in ihnen geradezu der Nerv der Beweisführung.

Doch sollte einer wirklich im Gegensatz zu dem, was einst Cicero sagte, glauben können, daß es im eigentlichen Sinne runde oder viereckige Begriffe von Tugend, Gerechtigkeit und anderen Universalien gebe? — Gewiß nicht. Sie räumlich ausgedehnt nennen, wäre nur eine Metapher. Aber diese Übertragung, so gewiß sie aus dem Gebiet der Raumanschauung hinaus führte, würde eine nur durch sie bedingte Anwendbarkeit von synthetischen Erkenntnissen a priori nicht weiter bestehen lassen.

XI. Vom Psychologismus.

Man hat meiner Erkenntnislehre den Vorwurf des Psychologismus gemacht; ein neu aufgekommenes Wort, bei dem sich mancher fromme Philosoph, wie mancher orthodoxe Katholik bei dem Namen Modernismus, als stecke der Gottseibeiuns selbst darin, bekreuzigt.

Um mich gegenüber einer so schweren Anklage zu verantworten, muß ich aber vor allem fragen, was denn eigentlich damit gemeint sei; denn man ist wieder und wieder mit dem Schrecknamen bei der Hand, auch wo es sich um sehr verschiedene Dinge handelt. Als ich bei einer freundschaftlichen Begegnung Husserl und dann gelegentlich auch andere, die den von ihm neu eingeführten Terminus im Munde führen, um eine Erklärung ersuchte, sagte man mir, man meine damit eine Lehre, welche die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis bestreitet; eine Lehre, nach der andere Wesen als der Mensch Einsichten haben könnten, die den unsrigen geradezu entgegengesetzt sind.

In diesem Sinne verstanden bin ich nun nicht bloß kein Psychologist, sondern habe einen solchen absurden Subjektivismus sogar allezeit aufs entschiedenste verworfen und bekämpft.

Doch darauf höre ich erwidern, ich sei dennoch Psychologist und hebe die Einheit der Wahrheit für alle auf; denn diese bestehe nur darum, weil dem wahren Urteil etwas außerhalb des Geistes entspreche, welches für alle Urteilenden ein und dasselbe sei. Bei den negativen Urteilen und bei denen, die etwas als möglich, unmöglich, gewesen oder zukünftig bezeichnen, könne nun aber dieses Etwas kein Ding sein und somit hebe ich, indem ich neben Dingen nicht auch gewisse Undinge, wie Nichtsein, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Gewesensein, Zukünftigsein u. dgl. als etwas, was sei, gelten lasse, hier die Einheit der Wahrheit für alle auf.

Ich antworte, daß, selbst wenn in der Konsequenz jener Leugnung die Aufhebung der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis läge, es noch immer nicht anginge, mich als

Psychologisten zu verschreien, da ich selbst diese Konsequenz nicht ziehe. Man dürfte nur etwa sagen, ich stelle Sätze auf, die in ihren Folgerungen zum Psychologismus führen müßten.

Doch nicht einmal dies ist richtig; denn warum sollte es nicht auch ohne Voraussetzung solcher Undinge einleuchten können, daß zwei Urteile, von welchen das eine in einer gewissen Weise anerkennt, was das andere in derselben Weise verwirft, ebenso wenig beide richtig sind, wenn zwei verschiedene Personen die beiden Urteile fällen, als wenn eine und dieselbe Person sie fällen würde? Es wird ja doch wohl niemand behaupten, daß, wenn selbst jene Undinge beständen, die Wahrnehmung dieser Undinge und ihr Vergleich mit den eigenen Urteilen vorausgehen müßten, um uns in der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der einen mit den anderen die Wahrheit oder Falschheit unserer Urteile erst erkennen zu lassen. Immer werden vielmehr unmittelbar evidente Wahrnehmungen von Dingen und unmittelbar evidente Leugnungen von Verbindungen, in die sie in unseren Vorstellungen eingegangen, es sein, welche uns bei der Kritik, wie eigener, so fremder Gedanken den letzten Anhalt bieten.

Dies zur Abwehr eines verunglimpfenden Geredes, von dem ich kaum glauben kann, daß man es wirklich jemals aus dem Munde irgendeines meiner persönlichen Schüler vernommen habe. Müßte ich es doch sonst, um Schlimmeres auszuschließen, als Zeichen äußerster Gedächtnisschwäche deuten [1].

[1] Wenn wir heute noch manchen die Eigentümlichkeit der Evidenz verkennend, die logische Gültigkeit mit der genetischen Notwendigkeit eines Gedankens, sei es für den Einzelnen, sei es für die Gesamtheit des menschlichen Geschlechtes, verwechseln sehen: so habe ich wenigstens, sowohl in meinen Vorlesungen als auch in meinen Schriften, zwischen Gesetzmäßigkeit im Sinne der natürlichen Notwendigkeit und im Sinne der Korrektheit einer Betätigung immer aufs Bestimmteste unterschieden. Ja, kein Früherer und (auch Husserl nicht ausgenommen) kein Späterer hat sich hierüber deutlicher und mit mehr Nachdruck aussprechen können, als ich es getan habe.

Doch nein! Es bietet sich auch noch eine dritte Hypothese. Man kennt die Art der Menschen, und daß sich ihnen unvermerkt die Begriffe verschieben, wo sie dann infolge der entstandenen Äquivokationen selbst nicht recht wissen, was sie sagen. So mag denn einem, der mich Psychologist nennt, solches Menschliche begegnet sein. Und in der Tat, nicht bloß der Subjektivist, auch der soll des Psychologismus geziehen werden, der da glaubt, daß die Psychologie in der Erkenntnislehre und Logik irgend ein Wort mitzusprechen habe. So sehr ich aber den Subjektivismus verdamme, so wenig werde ich mich dadurch zur Verkennung dieser Wahrheit verleiten lassen. Vielmehr steht sie mir so entschieden fest, als es mir paradox, ja absurd erscheinen müßte, wenn einer leugnete, daß die Erkenntnis ein Urteil und das Urteil dem psychischen Gebiete zugehörig ist. Auch gilt darum, daß, wenn andere Wesen als wir an der Erkenntnis teilhaben, sie an solchem teilhaben müssen, was auch ins menschlich-psychische Gebiet fällt und nur hier direkt unserer Forschung zugänglich ist.

Altenburg
Piererscke Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

